Baruch Spinoza [1632-1677]
Philosophe hollandais

(1677) [1930] [1993]

L'ÉTHIQUE

DÉMONTRÉE SELON LA MÉTHODE GÉOMÉTRIQUE ET DIVISÉE EN CINQ PARTIES

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

REMARQUE



Cette édition électronique a été réalisée par Charles Bolduc, bénévole, professeur de philosophie au Cégep de Chicoutimi et doctorant en philosophie à l'Université de Sherbrooke, à partir de :

Baruch SPINOZA [1632-1677]

L'ÉTHIQUE

La première édition de L'*Éthique*, traduite par Armand Guérinot, est parue aux Éditions d'art Édouard Pelletan, à Paris, en 1930. Paris : Les Éditions Ivrea, 1993, 367 pp.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte : Times New Roman, 14 points.
Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

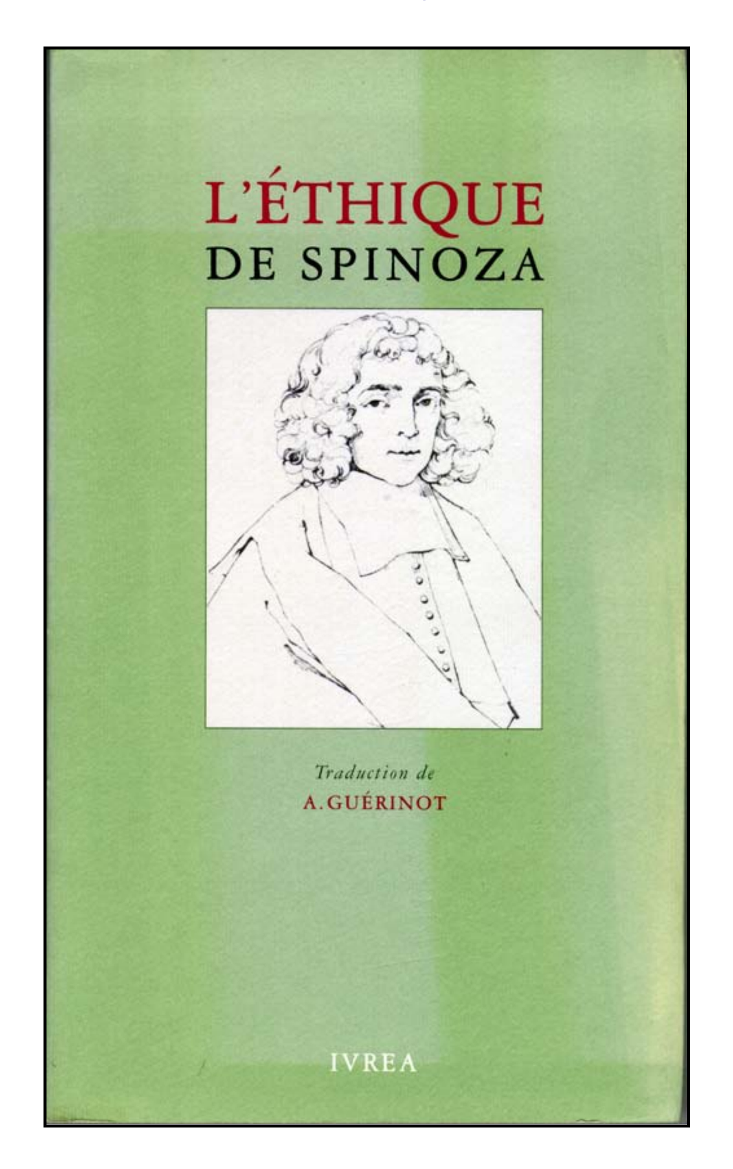
Édition numérique réalisée le 2 juillet 2013 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Baruch Spinoza [1632-1677]

Philosophe hollandais

L'ÉTHIQUE



Traduction de Armand Guérinot [1872-]. 1re édition, Éditions d'art Edouard Pelletan, 1930, à Paris. Paris : Les Éditions Ivrea, 1993, 367 pp.

Table des matières

[9]

NOTE
SUR LA PRÉSENTE ÉDITION

Retour à la table des matières

La traduction de Guérinot a paru aux Éditions d'art Édouard Pelletan en 1930. Cette édition, au tirage strictement limité, est devenue très rapidement introuvable. Elle n'avait, jusqu'à ce jour, jamais été rééditée, encore qu'elle eut été largement utilisée, et que d'importants spinozistes s'y réfèrent dans leurs études.

Plusieurs traductions sont actuellement disponibles : Roland Caillois (1954), Bernard Pautrat (1988), Robert Misrahi (1990) ; la plus courante restant celle de Charles Appuhn parue en 1906, et révisée en 1934.

Guérinot se distingue par le choix qu'il fait de sa langue, celle du XVIIe siècle, dans sa pureté. Le texte original est rendu avec une précision et une simplicité incomparables. La cohérence de l'œuvre est restituée avec une sorte de densité lumineuse. Guérinot sait mieux que tous traduire, dans sa rigueur syntaxique, la liberté à laquelle atteint la pensée de Spinoza. Le français classique recréé par Guérinot correspond, dans son objectivité, au latin de Spinoza. L'un et l'autre se déploient avec la même évidence et le même temps vers la fin poursuivie.

Nous remettons à la disposition du lecteur cette version à ce point accordée avec son original que, la plus belle, elle était aussi devenue la plus rare.

[11]

L'ÉTHIQUE

DÉMONTRÉE SELON LA MÉTHODE GÉOMÉTRIQUE ET DIVISÉE EN CINQ PARTIES

où il est traité

I. De Dieu.

II. De la Nature et de l'Origine de l'Esprit.

III. De l'Origine et de la Nature des Sentiments.

IV. De la Servitude humaine, ou des Forces des Sentiments.

V. De la Puissance de l'Entendement, ou de la Liberté humaine.

Retour à la table des matières

[13]

L’ÉTHIQUE

PREMIÈRE PARTIE

DE DIEU

Retour à la table des matières

[13]

DÉFINITIONS

Retour à la table des matières

I. – PAR *CAUSE DE SOI*, J'ENTENDS CE DONT L'ESSENCE ENVELOPPE L'EXISTENCE, AUTREMENT DIT CE DONT LA NATURE NE PEUT ÊTRE CONÇUE SINON COMME EXISTANTE.

II. – CETTE CHOSE EST *FINIE EN SON GENRE*, QUI PEUT ÊTRE LIMITÉE PAR UNE AUTRE DE MÊME NATURE. PAR EXEMPLE, UN CORPS EST DIT FINI, PARCE QUE NOUS EN CONCEVONS TOUJOURS UN AUTRE PLUS GRAND. DE MÊME, UNE PENSÉE EST LIMITÉE PAR UNE AUTRE PENSÉE. MAIS UN CORPS N'EST PAS LIMITÉ PAR UNE PENSÉE, NI UNE PENSÉE PAR UN CORPS.

III. – PAR *SUBSTANCE*, J'ENTENDS CE QUI EST EN SOI ET EST CONÇU PAR SOI, C'EST-A-DIRE CE DONT LE CONCEPT N'A PAS BESOIN DU CONCEPT D'UNE AUTRE CHOSE, DUQUEL IL DOIVE ÊTRE FORMÉ.

IV. – PAR *ATTRIBUT*, J'ENTENDS CE QUE L'ENTENDEMENT PERÇOIT DE LA SUBSTANCE COMME CONSTITUANT SON ESSENCE.

V. – PAR *MODE*, J'ENTENDS LES AFFECTIONS DE LA SUBSTANCE, AUTREMENT DIT CE QUI EST EN AUTRE CHOSE, PAR QUOI IL EST AUSSI CONÇU.

[14]

VI. – PAR *DIEU*, J'ENTENDS UN ÊTRE ABSOLUMENT INFINI, C'EST-A-DIRE UNE SUBSTANCE CONSISTANT EN UNE

INFINITÉ D'ATTRIBUTS, DONT CHACUN EXPRIME UNE ESSENCE ÉTERNELLE ET INFINIE.

EXPLICATION

Je dis absolument infini, et non pas seulement en son genre ; car de ce qui est infini seulement en son genre, nous pouvons nier une infinité d'attributs ; mais pour ce qui est absolument infini, tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation appartient à son essence.

VII. – CETTE CHOSE SERA DITE *LIBRE*, QUI EXISTE D'APRÈS LA SEULE NÉCESSITÉ DE SA NATURE ET EST DÉTERMINÉE PAR SOI SEULE A AGIR. D'AUTRE PART, CETTE CHOSE SERA DITE *NÉCESSAIRE*, OU PLUTÔT CONTRAINTE, QUI EST DÉTERMINÉE PAR UNE AUTRE A EXISTER ET A PRODUIRE UN EFFET SELON UNE RAISON CERTAINE ET DÉTERMINÉE.

VIII. – PAR *ÉTERNITÉ*, J'ENTENDS L'EXISTENCE ELLE-MÊME, EN TANT QU'ELLE EST CONÇUE COMME SUIVANT NÉCESSAIREMENT DE LA SEULE DÉFINITION D'UNE CHOSE ÉTERNELLE.

EXPLICATION

Une telle existence, en effet, est conçue comme vérité éternelle, de même que l'essence de la chose, et c'est pourquoi elle ne peut être expliquée par la durée ou le temps, encore que la durée soit conçue comme n'ayant ni commencement ni fin.

AXIOMES

Retour à la table des matières

I. – TOUTES LES CHOSES QUI SONT, SONT OU BIEN EN SOI, OU BIEN EN AUTRE CHOSE.

II. – CE QUI NE PEUT ÊTRE CONÇU PAR AUTRE CHOSE, DOIT ÊTRE CONÇU PAR SOI.

[15]

III. – D'UNE CAUSE DÉTERMINÉE DONNÉE, SUIT NÉCESSAIREMENT UN EFFET, ET AU CONTRAIRE, SI NULLE CAUSE DÉTERMINÉE N'EST DONNÉE, IL EST IMPOSSIBLE QU'UN EFFET SUIVE.

IV. – LA CONNAISSANCE DE L'EFFET DÉPEND DE LA CONNAISSANCE DE LA CAUSE ET L'ENVELOPPE.

V. – LES CHOSES QUI N'ONT RIEN DE COMMUN L'UNE AVEC L'AUTRE NE PEUVENT NON PLUS ÊTRE COMPRISES L'UNE PAR L'AUTRE, AUTREMENT DIT LE CONCEPT DE L'UNE N'ENVELOPPE PAS LE CONCEPT DE L'AUTRE.

VI. – UNE IDÉE VRAIE DOIT CONVENIR AVEC L'OBJET QU'ELLE REPRÉSENTE.

VII. – TOUT CE QUI PEUT ÊTRE CONÇU COMME NON EXISTANT, SON ESSENCE N'ENVELOPPE PAS L'EXISTENCE.

PROPOSITION I

La substance est antérieure par nature à ses affections.

DÉMONSTRATION

Cela est évident d'après les définitions 3 et 5.

PROPOSITION II

Deux substances ayant des attributs différents n'ont rien de commun entre elles.

DÉMONSTRATION

Cela est évident d'après la définition 3. Chacune, en effet, doit exister en soi et doit être conçue par soi, autrement dit le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre.

PROPOSITION III

Des choses qui n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être la cause de l'autre.

[16]

DÉMONSTRATION

Si elles n'ont rien de commun l'une avec l'autre, donc (selon l'axiome 5) elles ne peuvent être comprises l'une par l'autre, et par conséquent (selon l'axiome 4) l'une ne peut être la cause de l'autre. C.Q.F.D.

PROPOSITION IV

Deux ou plusieurs choses distinctes se distinguent entre elles ou d'après la diversité des substances, ou d'après la diversité des affections de ces substances.

DÉMONSTRATION

Toutes les choses qui sont, sont ou bien en soi, ou bien en autre chose (selon l'axiome 1), c'est-à-dire (selon les définitions 3 et 5) que rien n'est donné hors de l'entendement, à part les substances et leurs affections. Rien donc n'est donné hors de l'entendement, par quoi plusieurs choses peuvent se distinguer entre elles, à part les substances,

ou, ce qui est la même chose (selon la définition 4), leurs attributs et leurs affections. C.Q.F.D.

PROPOSITION V

Dans la Nature des choses, ne peuvent être données deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut.

DÉMONSTRATION

Si plusieurs substances distinctes étaient données, elles devraient se distinguer entre elles ou d'après la diversité des attributs, ou d'après la diversité des affections (selon la proposition précédente). Si c'est seulement d'après la diversité des attributs, on accordera donc qu'il n'en est donné qu'une de même attribut. Si, d'autre part, c'est d'après la diversité des affections, comme la substance est [17] antérieure par nature à ses affections (selon la proposition 1), celles-ci donc étant laissées de côté, et la substance étant considérée en soi, c'est-à-dire (selon la définition 3 et l'axiome 6) considérée de façon vraie, elle ne pourra être conçue comme distincte d'une autre, c'est-à-dire (selon la proposition précédente) que plusieurs substances ne pourront être données, mais une seulement. C.Q.F.D.

PROPOSITION VI

Une substance ne peut être produite par une autre substance.

DÉMONSTRATION

Dans la Nature des choses, ne peuvent être données deux substances de même attribut (selon la proposition précédente), c'est-à-dire (selon la proposition 2) qui aient entre elles quelque chose de commun. Par conséquent (selon la proposition 3), l'une ne peut être la cause de l'autre, autrement dit l'une ne peut être produite par l'autre. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là qu'une substance ne peut être produite par autre chose. Car dans la Nature des choses, rien n'est donné à part les substances et leurs affections, comme il est évident d'après l'axiome 1 et les définitions 3 et 5. Or une substance ne peut être produite par une autre (selon la proposition précédente). Donc, absolument, une substance ne peut être produite par autre chose. C.Q.F.D.

AUTRE DÉMONSTRATION

Cela se démontre encore plus facilement par l'absurde du contradictoire. Car, si une substance pouvait être produite par autre chose, sa connaissance devrait dépendre de la connaissance de sa cause (selon l'axiome 4) ; et par [18] conséquent (selon la définition 3) elle ne serait pas une substance.

PROPOSITION VII

À la nature de la substance, il appartient d'exister.

DÉMONSTRATION

Une substance ne peut être produite par autre chose (selon le corollaire de la proposition précédente) ; elle sera donc cause de soi, c'est-à-dire (selon la définition 1) que son essence enveloppe nécessairement l'existence, autrement dit il appartient à sa nature d'exister. C.Q.F.D.

PROPOSITION VIII

Toute substance est nécessairement infinie.

DÉMONSTRATION

La substance de quelque attribut ne peut être qu'unique (selon la proposition 5), et il appartient à sa nature d'exister (selon la proposition 7). Il sera donc de sa nature d'exister ou comme finie, ou comme

infinie. Or ce ne peut être comme finie. Car (selon la définition 2) elle devrait être limitée par une autre de même nature, qui devrait aussi nécessairement exister (selon la proposition 7) ; par conséquent seraient données deux substances de même attribut, ce qui est absurde (selon la proposition 5). Elle existe donc comme infinie. C.Q.F.D.

SCOLIE I

Comme le fini est en réalité une négation partielle, et l'infini l'affirmation absolue de l'existence de quelque nature, il suit donc de la seule proposition 7 que toute substance doit être infinie.

[19]

SCOLIE II

Je ne doute pas qu'à tous ceux qui jugent confusément des choses, et qui n'ont pas accoutumé de connaître les choses par leurs causes premières, il ne soit difficile de concevoir la démonstration de la proposition 7 ; parce que, certes, ils ne distinguent pas entre les modifications des substances et les substances elles-mêmes, et qu'ils ne savent pas comment les choses se produisent. D'où il provient que le principe qu'ils voient aux choses de la nature, ils l'appliquent aux substances. Ceux qui, en effet, ignorent les vraies causes des choses, confondent tout et, sans aucune opposition de leur esprit, se figurent que les arbres parlent comme les hommes, et imaginent que les hommes sont engendrés de pierres aussi bien que de semence, et que toutes formes quelconques se changent en d'autres quelconques. Ainsi encore, ceux qui confondent la nature divine avec l'humaine, attribuent facilement à Dieu les sentiments humains, aussi longtemps surtout qu'ils ignorent encore comment les sentiments se produisent dans l'esprit. Si, au contraire, les hommes portaient leur attention sur la nature de la substance, ils ne douteraient nullement de la vérité de la proposition 7 ; bien plus, cette proposition serait pour tous un axiome et serait comptée parmi les notions communes. Car, par substance, ils entendraient ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont la connaissance n'a pas besoin de la connaissance d'une autre chose ; par modifications d'autre part, ce qui est en autre chose, et desquelles le concept est formé du concept de la chose en quoi elles sont. C'est

pourquoi nous pouvons avoir des idées vraies de modifications non existantes ; en effet, quoiqu'elles n'existent pas en acte hors de l'entendement, leur essence cependant est comprise en une autre chose, de telle sorte qu'elles peuvent être conçues par cette chose. Mais la vérité des substances, hors de l'entendement, ne réside qu'en elles-mêmes, parce qu'elles sont conçues par elles-mêmes. Si [20] donc quelqu'un disait qu'il a une idée claire et distincte, c'est-à-dire vraie, d'une substance, et qu'il doute néanmoins si une telle substance existe, ce serait en vérité comme s'il disait qu'il a une idée vraie et qu'il doute néanmoins si elle est fausse (comme il devient manifeste à qui fait suffisamment attention) ; ou bien, si quelqu'un estime qu'une substance est créée, il estime par là même qu'une idée fausse est devenue vraie, et certes rien de plus absurde ne peut être conçu ; et par conséquent, il faut nécessairement convenir que l'existence d'une substance, de même que son essence, est une vérité éternelle. Et de là nous pouvons conclure d'une autre façon qu'il ne peut être donné qu'une substance unique de même nature, ce que j'ai jugé qu'il valait la peine de montrer ici. Mais pour que je le fasse avec méthode, il faut noter :

1° Que la vraie définition de chaque chose n'enveloppe et n'exprime rien à part la nature de la chose définie. D'où il suit :

2° Que nulle définition n'enveloppe et n'exprime aucun nombre déterminé d'individus, puisqu'elle n'exprime rien d'autre que la nature de la chose définie. Par exemple, la définition du triangle n'exprime rien d'autre que la simple nature du triangle, mais non quelque nombre déterminé de triangles.

3° Il faut noter que, de chaque chose existante, il est nécessairement donné quelque cause déterminée, par laquelle elle existe.

4° Il faut enfin noter que cette cause par laquelle certaine chose existe doit, ou bien être contenue dans la nature même et la définition de la chose existante (parce que, en effet, il appartient à sa nature d'exister), ou bien être donnée en dehors d'elle.

Cela posé, il suit que, s'il existe dans la Nature quelque nombre déterminé d'individus, une cause doit nécessairement être donnée pour-

quoi ces individus existent, et pourquoi ni un plus grand nombre ni un plus petit. Si, par exemple, dans la Nature des choses, il existe 20 hommes [21] (que, pour plus de clarté, je suppose exister en même temps, sans que d'autres aient existé antérieurement dans la Nature), il ne suffira pas (pour rendre précisément raison pourquoi 20 hommes existent) de montrer la cause de la nature humaine en général ; mais il sera nécessaire en outre de montrer la cause pour laquelle il n'en existe ni plus ni moins de 20, puisque (selon la remarque 3) une cause doit être nécessairement donnée pourquoi chacun d'eux existe. Or cette cause (selon les remarques 2 et 3) ne peut être contenue dans la nature humaine elle-même, puisque la vraie définition de l'homme n'enveloppe pas le nombre 20. Par conséquent (selon la remarque 4), la cause pourquoi ces 20 hommes existent, et par suite pourquoi chacun d'eux existe, doit être nécessairement donnée en dehors de chacun. Et c'est pourquoi il faut conclure absolument que, pour tout de la nature de quoi plusieurs individus peuvent exister, il doit nécessairement y avoir une cause extérieure pour laquelle ils existent. Dès lors, puisque (selon ce qui a déjà été montré dans ce scolie) il appartient à la nature de la substance d'exister, sa définition doit envelopper l'existence nécessaire, et conséquemment son existence doit être conclue de sa seule définition. Mais de sa définition (comme déjà nous l'avons montré par les remarques 2 et 3) ne peut suivre l'existence de plusieurs substances ; il suit donc de là nécessairement qu'il n'existe qu'une seule substance de même nature, comme on se proposait de le démontrer.

PROPOSITION IX

D'autant plus de réalité ou d'être possède chaque chose, d'autant plus d'attributs lui appartiennent.

DÉMONSTRATION

Cela est évident d'après la définition 4.

[22]

PROPOSITION X

Chacun des attributs d'une substance doit être conçu par soi.

DÉMONSTRATION

Un attribut est, en effet, ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence (selon la définition 4) ; par conséquent (selon la définition 3) il doit être conçu par soi. C.Q.F.D.

SCOLIE

Par là il apparaît que, bien que deux attributs soient conçus comme réellement distincts, c'est-à-dire l'un sans le secours de l'autre, nous n'en pouvons cependant pas conclure qu'ils constituent deux êtres, autrement dit deux substances différentes ; car il est de la nature de la substance que chacun de ses attributs soit conçu par soi, puisque tous les attributs qu'elle possède ont toujours été en même temps en elle, et que l'un n'a pu être produit par l'autre, mais que chacun exprime la réalité ou l'être de la substance. Il s'en faut donc beaucoup qu'il soit absurde d'attribuer plusieurs attributs à une seule substance. Il n'est rien, au contraire, de plus clair dans la Nature, que chaque être doive être conçu sous quelque attribut, et que, plus il possède de réalité ou d'être, plus il possède d'attributs qui expriment et la nécessité, autrement dit l'éternité, et l'infinité ; et conséquemment rien de plus clair encore que l'être absolument infini doit être nécessairement défini (comme nous l'avons dit dans la définition 6) un être qui consiste en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une certaine essence éternelle et infinie. Que si quelqu'un demande maintenant à quel signe donc nous pourrons reconnaître la diversité des substances, qu'il lise les propositions suivantes, qui montrent qu'il n'existe dans la Nature des choses qu'une substance unique, et [23] qu'elle est absolument infinie, ce pourquoi on chercherait en vain le signe en question.

PROPOSITION XI

Dieu, autrement dit une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement.

DÉMONSTRATION

Si vous niez cela, concevez, s'il est possible, que Dieu n'existe pas. Donc (selon l'axiome 7) son essence n'enveloppe pas l'existence. Or (selon la proposition 7) cela est absurde : donc Dieu existe nécessairement. C.Q.F.D.

AUTRE DÉMONSTRATION

À toute chose doit être assignée une cause ou raison, pourquoi elle existe aussi bien que pourquoi elle n'existe pas. Par exemple, si un triangle existe, une raison ou cause doit être donnée pourquoi il existe ; que s'il n'existe pas, une raison ou cause doit encore être donnée, laquelle empêche qu'il n'existe, autrement dit qui lui enlève l'existence. En outre, cette raison ou cause doit être contenue ou dans la nature de la chose, ou en dehors d'elle. Par exemple, la raison pourquoi un cercle carré n'existe pas, sa nature même l'indique, puisqu'elle enveloppe une contradiction. Pourquoi, au contraire, la substance existe, cela suit encore de sa seule nature, laquelle aussi bien enveloppe l'existence (voir la proposition 7). Mais la raison pourquoi un cercle ou un triangle existe, ou pourquoi il n'existe pas, ne suit pas de leur nature, mais de l'ordre de la Nature corporelle tout entière ; car il doit suivre de cet ordre ou bien que le triangle existe déjà nécessairement, ou bien qu'il est impossible qu'il existe déjà. Et ces choses sont évidentes par elles-mêmes. D'où il suit qu'une chose existe nécessairement, [24] dont nulle raison ni cause n'est donnée qui empêche qu'elle n'existe.

Si donc nulle raison ni cause ne peut être donnée qui empêche que Dieu n'existe, ou qui lui enlève l'existence, il faut conclure pleinement qu'il existe nécessairement. Or, si une telle raison ou cause était donnée, elle devrait être donnée ou dans la nature même de Dieu, ou

en dehors d'elle, c'est-à-dire dans une autre substance de nature autre. Car si elle était de même nature, on accorderait par là même que Dieu est donné. D'autre part, une substance qui serait d'une autre nature ne pourrait avoir rien de commun avec Dieu (selon la proposition 2), et par conséquent ne pourrait ni poser son existence ni l'enlever. Puisque donc la raison ou cause qui enlèverait l'existence divine ne peut être donnée en dehors de la nature divine, elle devra nécessairement, si vraiment il n'existe pas, être donnée dans sa nature même, laquelle en conséquence envelopperait une contradiction. Or il est absurde d'affirmer cela de l'Être absolument infini et souverainement parfait ; donc ni en Dieu ni hors de Dieu aucune cause ou raison n'est donnée qui lui enlève l'existence, et par conséquent Dieu existe nécessairement. C.Q.F.D.

AUTRE DÉMONSTRATION

Ne pouvoir exister, c'est impuissance, et au contraire pouvoir exister, c'est puissance (comme il est connu de soi). Si donc ce qui existe déjà nécessairement, ce ne sont que des êtres finis, c'est donc que des êtres finis sont plus puissants que l'Être absolument infini : or cela (comme il est connu de soi) est absurde. Donc ou bien rien n'existe, ou bien l'Être absolument infini existe nécessairement aussi. Or, nous existons, ou bien en nous-mêmes, ou bien en autre chose qui existe nécessairement (voir l'axiome 1 et la proposition 7). Donc l'Être absolument infini, c'est-à-dire (selon la définition 6) Dieu, existe nécessairement. C.Q.F.D.

[25]

SCOLIE

Dans cette dernière démonstration, j'ai voulu montrer l'existence de Dieu *a posteriori*, afin que la démonstration fût perçue plus facilement. Mais ce n'est pas pour cela que l'existence de Dieu ne suive pas *a priori* de ce même principe. Car, puisque pouvoir exister, c'est puissance, il suit que plus il appartient de réalité à la nature d'une chose, plus elle a par elle-même de forces pour exister ; par conséquent l'Être absolument infini, autrement dit Dieu, a par soi-même une puissance absolument infinie d'exister, et par suite il existe absolument.

Peut-être cependant beaucoup ne pourront-ils voir facilement l'évidence de cette démonstration, parce qu'ils ont accoutumé de considérer seulement les choses qui découlent de causes extérieures ; et parmi ces choses, celles qui se produisent rapidement, c'est-à-dire qui existent facilement, ils les voient aussi périr facilement, et au contraire ils jugent plus difficiles à se produire, c'est-à-dire pas aussi faciles à exister, les choses auxquelles ils conçoivent qu'il appartient davantage. Mais, pour les délivrer de ces préjugés, je n'ai pas besoin de montrer ici dans quelle mesure est vrai cet aphorisme : *ce qui se fait vite, périt vite*, ni même si, eu égard à la Nature entière, toutes choses sont également faciles ou non. Il suffit de noter seulement que je ne parle pas ici de choses qui proviennent de causes extérieures, mais des seules substances, lesquelles (selon la proposition 6) ne peuvent être produites par aucune cause extérieure. Les choses, en effet, qui proviennent de causes extérieures, qu'elles consistent en un grand nombre ou en un petit nombre de parties, tout ce qu'elles possèdent de perfection, autrement dit de réalité, est dû à la vertu de la cause extérieure, et par conséquent leur existence provient de la seule perfection de la cause extérieure, et non de la leur. Au contraire, tout ce qu'une substance possède de perfection n'est dû à aucune cause extérieure ; c'est pourquoi de sa seule nature doit suivre [26] également son existence, qui aussi bien n'est rien d'autre que son essence. La perfection donc n'enlève pas l'existence d'une chose, mais au contraire la pose ; c'est l'imperfection au contraire qui l'enlève ; et par conséquent, nous ne pouvons être plus certains de l'existence d'aucune chose que de l'existence de l'Être absolument infini ou parfait, c'est-à-dire de Dieu. Car, puisque son essence exclut toute imperfection et enveloppe la perfection absolue, par là même elle enlève toute raison de douter de son existence et en donne la certitude souveraine, ce que je crois devoir être clair à qui fait preuve d'un peu d'attention.

PROPOSITION XII

Nul attribut d'une substance ne peut être conçu de façon vraie, d'où il suive que la substance puisse être divisée.

DÉMONSTRATION

Les parties, en effet, en lesquelles la substance ainsi conçue serait divisée, ou bien retiendront la nature de la substance, ou bien non.

Dans le premier cas, chaque partie (selon la proposition 8) devra être infinie et (selon la proposition 6) cause de soi, et (selon la proposition 5) devra consister en un attribut différent ; et par conséquent d'une seule substance plusieurs pourront être constituées, ce qui (selon la proposition 6) est absurde. Ajoutez que ces parties (selon la proposition 2) n'auraient rien de commun avec leur tout ; et que le tout (selon la définition 4 et la proposition 10) pourrait être et être conçu sans ses parties, ce de l'absurdité de quoi personne ne pourra douter.

Que si on pose la seconde hypothèse, à savoir que les parties ne retiendront pas la nature de la substance, alors comme la substance tout entière serait divisée en parties égales, elle perdrait sa nature de substance et cesserait d'être, ce qui (selon la proposition 7) est absurde.

[27]

PROPOSITION XIII

La substance absolument infinie est indivisible.

DÉMONSTRATION

Si, en effet, elle était divisible, les parties en lesquelles elle serait divisée, ou bien retiendront la nature de la substance absolument infinie, ou bien non. Dans le premier cas, plusieurs substances de même nature seront donc données, ce qui (selon la proposition 5) est absurde. Si on pose la seconde hypothèse, alors (comme il a été dit ci-dessus) la substance absolument infinie pourra cesser d'être, ce qui (selon la proposition 11) est également absurde.

COROLLAIRE

Il suit de là que nulle substance, et en conséquence nulle substance corporelle, en tant qu'elle est une substance, n'est divisible.

SCOLIE

Que la substance soit indivisible, on le comprend plus simplement encore de cela seul que la nature de la substance ne peut être conçue sinon comme infinie, et que par partie d'une substance on ne peut comprendre rien d'autre qu'une substance finie, ce qui (selon la proposition 8) implique une contradiction manifeste.

PROPOSITION XIV

Excepté Dieu, nulle substance ne peut être donnée ni conçue.

DÉMONSTRATION

Puisque Dieu est l'être absolument infini, dont aucun attribut qui exprime l'essence d'une substance ne peut [28] être nié (selon la définition 6), et qu'il existe nécessairement (selon la proposition 11) : si quelque substance était donnée excepté Dieu, elle devrait être expliquée par quelque attribut de Dieu, et ainsi il existerait deux substances de même attribut, ce qui (selon la proposition 5) est absurde ; et par conséquent nulle substance en dehors de Dieu ne peut être donnée, ni conséquemment être non plus conçue. Car, si elle pouvait être conçue, elle devrait nécessairement être conçue comme existante ; or cela (suivant la première partie de cette démonstration) est absurde. Donc, en dehors de Dieu, nulle substance ne peut être donnée ni conçue. C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

Il suit de là très clairement :

1° Que Dieu est unique, c'est-à-dire (selon la définition 6) que dans la Nature des choses il n'est donné qu'une seule substance, et

qu'elle est absolument infinie, comme nous l'avons déjà indiqué dans le scolie de la proposition 10.

COROLLAIRE II

Il suit :

2° Que la chose étendue et la chose pensante sont, ou des attributs de Dieu, ou (selon l'axiome 1) des affections des attributs de Dieu.

PROPOSITION XV

Tout ce qui est, est en Dieu, et rien, sans Dieu, ne peut ni être ni être conçu.

DÉMONSTRATION

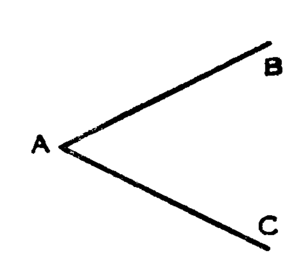
Excepté Dieu, nulle substance n'est donnée ni ne peut être conçue (selon la proposition 14), c'est-à-dire (selon la définition 3) nulle chose qui est en soi et est conçue par [29] soi. Les modes, de leur côté (selon la définition 5), ne peuvent ni être ni être conçus sans la substance ; aussi ne peuvent-ils être que dans la seule nature divine, et n'être conçus que par elle seule. Or, à l'exception des substances et des modes, rien n'est donné (selon l'axiome 1). Donc rien, sans Dieu, ne peut ni être ni être conçu. C.Q.F.D.

SCOLIE

Il en est qui se figurent Dieu consistant, à l'imitation de l'homme, en un corps et en un esprit, et sujet aux passions ; mais combien ils s'éloignent de la vraie connaissance de Dieu, ce qui a déjà été démontré l'établit suffisamment. Mais je les laisse de côté : car tous ceux qui ont considéré en quelque façon la nature divine, nient que Dieu soit corporel. Ce qu'ils prouvent d'ailleurs au mieux par le fait que, par corps, nous entendons n'importe quelle quantité longue, large et profonde, limitée par une certaine figure, et que rien de plus absurde que cela ne peut être dit de Dieu, c'est-à-dire de l'Être absolument infini. En même temps toutefois, ils manifestent clairement par d'autres raisons, par lesquelles ils s'efforcent de le démontrer, qu'ils écartent entièrement de la nature divine cette substance corporelle ou étendue, et

ils estiment qu’elle a été créée par Dieu. Mais par quelle puissance divine elle a pu être créée, ils l’ignorent tout à fait ; ce qui montre clairement qu’ils ne comprennent pas ce qu’ils disent eux-mêmes. Quant à moi, j’ai démontré assez clairement, du moins à mon avis (voir le corollaire de la proposition 6 et le scolie 2 de la proposition 8), que nulle substance ne peut être produite ou créée par autre chose. Puis, par la proposition 14, nous avons montré que, excepté Dieu, nulle substance ne peut être donnée ni conçue ; et de là nous avons conclu que la substance étendue est un des attributs en nombre infini de Dieu.

Mais, en vue d’une explication plus complète, je réfuterai les arguments des adversaires, qui tous se ramènent [30] à ceci : Premièrement, que la substance corporelle, en tant que substance, se compose, à ce qu’ils pensent, de parties ; et pour cette raison ils nient qu’elle puisse être infinie, et conséquemment appartenir à Dieu. Et ils expliquent cela par un grand nombre d’exemples, dont je rapporterai l’un ou l’autre. Si la substance corporelle, disent-ils, est infinie, qu’on la conçoive divisée en deux parties : chaque partie sera ou finie ou infinie. Si chaque partie est finie, l’infini se compose donc de deux parties finies, ce qui est absurde. Si chaque partie est infinie, il est donc donné un infini deux fois plus grand qu’un autre infini, ce qui est également absurde. En outre, si une quantité infinie est mesurée en parties égales à un pied, elle devra consister en une infinité de telles parties ; et de même, si elle est mesurée en parties égales à un doigt ; et par suite un nombre infini sera douze fois plus grand qu’un autre nombre infini. Enfin, si d’un point appartenant à quelque quantité infime on conçoit que deux lignes, telles que AB, AC, d’abord séparées par une distance certaine et déterminée, soient prolongées à l’infini, il est certain que la distance entre B et C augmentera continûment, et de déterminée deviendra enfin indéterminable. Puisque donc ces absurdités résultent, comme le pensent les adversaires, de ce qu’on suppose une quantité infinie, ils en concluent que la substance corporelle doit être finie et conséquemment ne pas appartenir à Dieu.



Un second argument est tiré aussi de la souveraine perfection de Dieu. Dieu, en effet, disent-ils, comme il est l’être souverainement parfait, ne peut pâtir ; or la substance corporelle, puisqu’elle est divi-

sible, peut pâtir : il suit donc qu’elle n’appartient pas à l’essence de Dieu.

Tels sont les arguments que je trouve chez les auteurs, par lesquels ils s’efforcent de montrer que la substance corporelle est indigne de la nature divine et ne peut lui [31] appartenir. Mais en vérité, si l’on veut bien y porter attention, on se rendra compte que j’y ai déjà répondu, puisque ces arguments se fondent seulement sur ce que l’on suppose la substance corporelle composée de parties, ce que j’ai déjà montré (par la proposition 12 avec le corollaire de la proposition 13) être absurde. Ensuite, si quelqu’un veut examiner la question comme il faut, il verra que toutes ces conséquences absurdes (si toutefois elles sont toutes absurdes, ce dont je ne discute pas maintenant), d’où l’on veut conclure qu’une substance étendue est finie, ne découlent pas du tout de ce que l’on suppose une quantité infinie, mais de ce que l’on suppose cette quantité infinie mesurable et composée de parties finies ; c’est pourquoi, des absurdités qui suivent de là, on ne peut conclure rien d’autre, sinon qu’une quantité infinie n’est pas mesurable et qu’elle ne peut être composée de parties finies. Or c’est cela même que nous avons déjà démontré plus haut (proposition 12, etc.). Aussi le trait que nos adversaires nous destinent, ils le lancent en réalité contre eux-mêmes. Si donc, de cette absurdité qui est la leur, ils veulent cependant conclure qu’une substance étendue doit être finie, ils ne font certes rien d’autre que si quelqu’un, qui s’est figuré que le cercle possède les propriétés du carré, en conclut que le cercle n’a pas de centre d’où toutes les lignes menées jusqu’à la circonférence sont égales. Car la substance corporelle, qui ne peut être conçue, sinon comme infinie, sinon comme unique et sinon comme indivisible (voir les propositions 8, 5 et 12), pour conclure qu’elle est finie, ils la conçoivent comme composée de parties finies, comme multiple et comme divisible. De même encore, d’autres, après qu’ils se figurent une ligne comme composée de points, savent trouver de nombreux arguments pour montrer qu’une ligne ne peut être divisée à l’infini. Et certes il n’est pas moins absurde de supposer que la substance corporelle est composée de corps ou de parties, que de supposer que le corps est composé de surfaces, les surfaces de lignes, et les [32] lignes enfin de points. Et cela, tous ceux qui savent qu’une raison claire est infaillible, doivent l’avouer, et en premier lieu ceux qui nient que le vide soit donné. Car si la substance corporelle pouvait être divisée de telle sorte

que ses parties fussent réellement distinctes, pourquoi donc une partie ne pourrait-elle être anéantie, les autres demeurant liées entre elles comme auparavant ? Et pourquoi doivent-elles toutes s'adapter de façon qu'il n'y ait pas de vide ? Certes, des choses qui réellement sont distinctes l'une de l'autre, l'une peut sans l'autre exister et persister dans son état. Puisque donc il n'y a pas de vide dans la Nature (de quoi il est traité ailleurs), mais que toutes les parties doivent concourir de façon qu'il n'y ait pas de vide : il suit de là encore qu'elles ne peuvent réellement se distinguer, c'est-à-dire que la substance corporelle, en tant qu'elle est substance, ne peut être divisée.

Si quelqu'un cependant vient à demander pourquoi nous sommes ainsi portés par nature à diviser la quantité, je lui réponds que la quantité est conçue par nous de deux façons, à savoir : abstraitement, autrement dit superficiellement, telle que nous l'imaginons, ou bien comme substance, ce qui ne se fait que par l'entendement. Si donc nous portons attention à la quantité telle qu'elle est dans l'imagination, ce que nous faisons souvent et le plus facilement, nous la trouverons finie, divisible et composée de parties ; si au contraire nous portons attention à ce qu'elle est pour l'entendement et la concevons en tant que substance, ce qui est le plus difficile, alors, comme nous l'avons déjà suffisamment démontré, nous la trouverons infinie, unique et indivisible. C'est ce qui sera assez manifeste à tous ceux qui savent distinguer entre l'imagination et l'entendement : surtout si l'on fait attention encore que la matière est la même partout, et que des parties ne sont distinguées en elle qu'en tant que nous la concevons comme affectée de diverses façons ; d'où il suit que ses parties ne se distinguent que d'une façon modale, mais non réellement. Par exemple, nous concevons [33] que l'eau, en tant qu'elle est de l'eau, se divise et que ses parties se séparent les unes des autres ; mais non en tant qu'elle est substance corporelle : car en tant que telle, elle ne souffre ni séparation ni division. L'eau encore, en tant qu'eau, s'engendre et se corrompt ; mais en tant que substance, elle ne s'engendre ni ne se corrompt.

Et de la sorte je pense avoir répondu aussi au second argument, puisqu'il est fondé aussi sur ce que la matière, en tant que substance, est divisible et formée de parties. Et encore qu'il n'en fût pas ainsi, je ne sais pourquoi la matière serait indigne de la nature divine, puisque (selon la proposition 14) en dehors de Dieu nulle substance ne peut

être donnée, de laquelle il pâtirait. Toutes choses, dis-je, sont en Dieu, et tout ce qui se produit, se produit par les seules lois de la nature infinie de Dieu et suit de la nécessité de son essence (comme je le montrerai bientôt). Aussi ne peut-on dire sous aucun rapport que Dieu pâtit d'autre chose, ou que la substance étendue est indigne de la nature divine, encore qu'on la suppose divisible, pourvu qu'on accorde qu'elle est éternelle et infinie. Mais en voilà assez là-dessus pour le moment.

PROPOSITION XVI

De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini).

DÉMONSTRATION

Cette proposition doit être évidente pour quiconque, pourvu qu'il fasse attention que, de la définition donnée d'une chose quelconque, l'entendement conclut plusieurs propriétés, qui réellement suivent nécessairement de cette définition (c'est-à-dire de l'essence même de la chose), et d'autant plus nombreuses que la définition de la chose exprime plus de réalité, c'est-à-dire que l'essence de la chose définie enveloppe plus de réalité. Or, comme la [34] nature divine a une infinité absolue d'attributs (selon la définition 6), dont chacun aussi exprime une essence infinie en son genre, de sa nécessité donc doivent suivre nécessairement une infinité de choses en une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini). C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

Il suit de là : 1° Que Dieu est la cause efficiente de toutes les choses qui peuvent tomber sous un entendement infini.

COROLLAIRE II

Il suit : 2° Que Dieu est cause par soi, et non par accident.

COROLLAIRE III

Il suit : 3° Que Dieu est absolument cause première.

PROPOSITION XVII

Dieu agit d'après les seules lois de sa nature, et sans être contraint par personne.

DÉMONSTRATION

Que de la seule nécessité de la nature divine, ou (ce qui est la même chose) que des seules lois de cette même nature suivent absolument une infinité de choses, nous venons de le montrer par la proposition 16 ; et par la proposition 15 nous avons démontré que rien ne peut être ni être conçu sans Dieu, mais que tout est en Dieu ; aussi rien ne peut être en dehors de lui, par quoi il soit déterminé ou contraint à agir, et par conséquent Dieu agit d'après les seules lois de sa nature et sans être contraint par personne. C.Q.F.D.

[35]

COROLLAIRE I

Il suit de là : 1° Qu'aucune cause n'est donnée qui, en dehors de Dieu ou en lui, l'incite à agir, excepté la perfection de sa propre nature.

COROLLAIRE II

Il suit : 2° Que Dieu seul est cause libre. Car Dieu seul existe d'après la seule nécessité de sa nature (selon la proposition 11 et le corollaire 1 de la proposition 14), et agit d'après la seule nécessité de sa nature (selon la proposition précédente). Par conséquent (selon la définition 7), il est seul cause libre. C.Q.F.D.

SCOLIE

D'autres pensent que Dieu est cause libre, parce qu'il peut, à ce qu'ils pensent, faire que les choses que nous avons dites suivre de sa nature, c'est-à-dire qui sont en son pouvoir, n'arrivent pas, autrement dit qu'elles ne soient pas produites par lui. Mais c'est de même que s'ils disaient que Dieu peut faire que de la nature du triangle il ne sui-

ve pas que ses trois angles soient égaux à deux droits, autrement dit que d'une cause donnée ne suive pas d'effet, ce qui est absurde.

En outre, je montrerai plus bas et sans le secours de cette proposition, que ni l'entendement ni la volonté n'appartiennent à la nature de Dieu. Je sais bien qu'il en est plusieurs qui pensent pouvoir démontrer qu'un entendement suprême et une libre volonté appartiennent à la nature de Dieu ; car ils disent ne rien connaître de plus parfait qu'ils puissent attribuer à Dieu, que ce qui est en nous la suprême perfection. Puis, bien qu'ils conçoivent Dieu comme souverainement intelligent en acte, ils ne croient cependant pas qu'il puisse produire à l'existence tout ce dont il a une intelligence actuelle, car ils pensent que de cette façon ils détruiraient la puissance de Dieu. [36] S'il avait créé, disent-ils, tout ce qui est dans son entendement, il n'aurait alors rien pu créer de plus, ce qu'ils croient répugner à l'omnipotence divine ; c'est pourquoi ils ont préféré admettre Dieu indifférent à tout et ne créant rien d'autre que ce que, par une certaine volonté absolue, il a décidé de créer.

Mais je pense avoir montré assez clairement (voir la proposition 16) que de la souveraine puissance de Dieu, autrement dit de sa nature infinie, une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire toutes choses, ont nécessairement découlé ou en suivent toujours avec la même nécessité, de la même façon que de la nature du triangle il suit de toute éternité et pour l'éternité que ses trois angles égalent deux droits. C'est pourquoi la toute-puissance de Dieu a été en acte de toute éternité et demeurera pour l'éternité dans la même actualité. Et la toute-puissance de Dieu ainsi admise est, à mon avis, beaucoup plus parfaite.

Bien plus, mes adversaires (qu'il me soit permis de parler ouvertement) semblent nier la toute-puissance de Dieu. Ils sont, en effet, contraints d'avouer que Dieu a l'intelligence d'une infinité de choses susceptibles d'être créées, qu'il ne pourra cependant jamais créer. Car autrement, c'est-à-dire s'il créait tout ce dont il a l'intelligence, il épuiserait, selon eux, sa toute-puissance, et se rendrait imparfait. Donc, pour admettre que Dieu est parfait, ils en sont réduits à devoir admettre en même temps qu'il ne peut faire tout ce à quoi sa puissance s'étend, et je ne vois pas qu'on puisse imaginer quelque chose de plus absurde ou qui répugne davantage à la toute-puissance de Dieu.

En outre, pour dire ici aussi quelque chose de l'entendement et de la volonté que nous attribuons d'ordinaire à Dieu, si donc l'entendement et la volonté appartiennent à l'essence éternelle de Dieu, il faut entendre par l'un et l'autre de ces attributs autre chose certes que ce que les hommes ont généralement coutume de faire. Car l'entendement [37] et la volonté qui constitueraient l'essence de Dieu devraient différer de toute l'étendue du ciel de notre entendement et de notre volonté, et ne pourraient convenir avec eux en aucune chose à part le nom, c'est-à-dire pas autrement que conviennent entre eux le chien, signe céleste, et le chien, animal aboyant. Ce que je vais démontrer.

Si l'entendement appartient à la nature divine, il ne pourra, comme notre entendement, être par nature postérieur (ainsi que le veulent la plupart) aux choses dont on a l'intelligence, ou être en même temps qu'elles, puisque Dieu est antérieur à toutes choses par la causalité (selon le corollaire 1 de la proposition 16) ; mais au contraire, la vérité et l'essence formelle des choses est telle, parce que telle elle existe objectivement dans l'entendement de Dieu. C'est pourquoi l'entendement de Dieu, en tant qu'il est conçu comme constituant l'essence de Dieu, est réellement la cause des choses, tant de leur essence que de leur existence : ce qui paraît avoir aussi été aperçu par ceux qui ont affirmé que l'entendement de Dieu, sa volonté et sa puissance ne sont qu'une seule et même chose. Puisque donc l'entendement de Dieu est l'unique cause des choses, à savoir (comme nous l'avons montré) tant de leur essence que de leur existence, il doit nécessairement différer d'elles, tant en raison de l'essence qu'en raison de l'existence. Car ce qui est causé diffère de sa cause précisément en ce qu'il tient de sa cause. Par exemple, un homme est cause de l'existence, mais non de l'essence, d'un autre homme ; car cette essence est une vérité éternelle : et par conséquent ils peuvent certes convenir quant à l'essence, mais quant au fait d'exister ils doivent différer ; et c'est pourquoi, si l'existence de l'un périt, celle de l'autre ne périra pas en conséquence ; mais si l'essence de l'un pouvait être détruite et devenir fausse, l'essence de l'autre serait également détruite. En conséquence, une chose qui est cause et de l'essence et de l'existence de quelque effet, doit différer de cet effet tant en raison de l'essence qu'en [38] raison de l'existence. Or l'entendement de Dieu est cause et de l'essence et de l'existence de notre entendement : donc

l'entendement de Dieu, en tant qu'il est conçu comme constituant l'essence divine, diffère de notre entendement tant en raison de l'essence qu'en raison de l'existence, et ne peut convenir avec lui en aucune chose à part le nom, comme nous le voulions.

En ce qui concerne la volonté, on procède de la même façon, comme chacun peut le voir aisément.

PROPOSITION XVIII

Dieu est cause immanente, mais non transitive, de toutes choses.

DÉMONSTRATION

Toutes les choses qui sont, sont en Dieu et doivent être conçues par Dieu (selon la proposition 15) ; et par conséquent (selon le corollaire 1 de la proposition 16), Dieu est cause des choses qui sont en lui ; ce qui est le premier point. D'autre part, en dehors de Dieu, ne peut être donnée aucune substance (selon la proposition 14), c'est-à-dire (selon la définition 3) aucune chose qui, en dehors de Dieu, soit en soi ; ce qui était le second point. Donc Dieu est cause immanente, mais non transitive, de toutes choses. C.Q.F.D.

PROPOSITION XIX

Dieu, autrement dit tous les attributs de Dieu sont éternels.

DÉMONSTRATION

Dieu, en effet (selon la définition 6), est une substance, qui (selon la proposition 11) existe nécessairement, c'est-à-dire (selon la proposition 7) à la nature de laquelle il appartient d'exister, autrement dit (ce qui est la même [39] chose) de la définition de laquelle il suit d'exister, et par conséquent (selon la définition 8) il est éternel.

En outre, par attributs de Dieu, il faut entendre ce qui (selon la définition 4) exprime l'essence de la substance divine, c'est-à-dire ce qui appartient à la substance : cela même, dis-je, les attributs doivent

l'envelopper. Or à la nature de la substance (comme je l'ai déjà démontré par la proposition 7) appartient l'éternité ; donc chacun des attributs doit envelopper l'éternité, et par conséquent tous sont éternels. C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette proposition est encore rendue évidente au plus haut point possible par la façon dont j'ai démontré l'existence de Dieu (proposition 11) ; de cette démonstration, dis-je, il résulte que l'existence de Dieu, comme son essence, est une vérité éternelle. En outre, j'ai démontré d'une autre façon encore (proposition 19 des *Principes* de Descartes[1]) l'éternité de Dieu, et il n'est pas besoin d'y revenir ici.

PROPOSITION XX

L'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose.

DÉMONSTRATION

Dieu (selon la proposition précédente) et tous ses attributs sont éternels, c'est-à-dire que (selon la définition 8) chacun de ses attributs exprime l'existence. Donc ces mêmes attributs de Dieu, qui (selon la définition 4) expliquent l'essence éternelle de Dieu, expliquent en même temps son existence éternelle, c'est-à-dire que cela même [40] qui constitue l'essence de Dieu constitue en même temps son existence, et par conséquent son existence et son essence sont une seule et même chose. C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

Il suit de là : 1° Que l'existence de Dieu, de même que son essence, est une vérité éternelle.

COROLLAIRE II

Il suit : 2° Que Dieu, autrement dit tous les attributs de Dieu sont immuables. Car s'ils changeaient en raison de l'existence, ils de-

[1] [Il s'agit du premier ouvrage que Spinoza avait publié (en latin) sous le titre : *Parties I et II des Principes de la Philosophie de René Descartes, démontrées à la manière géométrique,* Amsterdam, chez J. Rieuwertz, 1663.]

vraient aussi (selon la proposition précédente) changer en raison de l'essence, c'est-à-dire (comme il est connu de soi) de vrais devenir faux, ce qui est absurde.

PROPOSITION XXI

Tout ce qui suit de la nature absolue d'un attribut de Dieu, a dû toujours exister et être infini, autrement dit est éternel et infini de par cet attribut.

DÉMONSTRATION

Concevez, s'il est possible (au cas où vous nieriez qu'il en soit ainsi), que, dans un attribut de Dieu, quelque chose suive de sa nature absolue, qui soit fini et ait une existence ou une durée déterminée, par exemple l'idée de Dieu dans la pensée. Or la pensée, puisqu'on suppose qu'elle est un attribut de Dieu, est nécessairement infinie par sa nature (selon la proposition 11). Mais, en tant qu'elle possède l'idée de Dieu, on la suppose finie. Or (selon la définition 2) elle ne peut être conçue comme finie, si elle n'est déterminée par la pensée elle-même. Mais elle ne peut l'être par la pensée elle-même, en tant que celle-ci constitue l'idée de Dieu : car sous ce rapport la pensée est supposée finie ; ce sera donc par la pensée, en tant qu'elle ne [41] constitue pas l'idée de Dieu, et qui cependant (selon la proposition 11) doit exister nécessairement. Il est donc donné une pensée ne constituant pas l'idée de Dieu, et, par suite, l'idée de Dieu ne suit pas nécessairement de sa nature, en tant que celle-ci est pensée absolue. (Car on la conçoit comme constituant l'idée de Dieu et comme ne la constituant pas.) Ce qui est contre l'hypothèse. Donc, si l'idée de Dieu dans la pensée, ou quelque chose que ce soit (il en va de même, quoi que l'on prenne, puisque la démonstration est universelle) suit dans un attribut de Dieu de la nécessité de la nature absolue de cet attribut, ce doit être quelque chose de nécessairement infini. Ce qui était le premier point.

D'autre part, ce qui suit ainsi de la nécessité de la nature d'un attribut ne peut avoir une durée déterminée. Car, si on le nie, que l'on suppose qu'une chose qui suit de la nécessité de la nature d'un attribut soit donnée en quelque attribut de Dieu, par exemple l'idée de Dieu dans la pensée, et que l'on suppose que cette chose n'a pas existé ou

ne doive pas exister un jour. Or, comme la pensée est supposée être un attribut de Dieu, elle doit et exister nécessairement et être immuable (selon la proposition 11 et le corollaire de la proposition 20). Donc, au-delà des limites de la durée de l’idée de Dieu (laquelle aussi bien est supposée n’avoir pas existé ou ne devoir pas exister un jour), la pensée devra exister sans l’idée de Dieu. Or cela est contre l’hypothèse, car l’on suppose que, la pensée étant donnée, l’idée de Dieu en suit nécessairement. Donc l’idée de Dieu dans la pensée, ou quelque chose qui suit nécessairement de la nature absolue d’un attribut de Dieu, ne peut avoir de durée déterminée, mais est éternel, de par cet attribut même. Ce qui était le second point.

Que l’on note que cela doit être affirmé de même de toute chose qui, dans un attribut de Dieu, suit nécessairement de la nature absolue de Dieu.

[42]

PROPOSITION XXII

Toute chose qui suit d’un attribut de Dieu, en tant qu’il est modifié de telle modification qui, de par cet attribut, existe nécessairement et est infinie, doit aussi exister nécessairement et être infinie.

DÉMONSTRATION

La démonstration de cette proposition s’opère de la même façon que la démonstration de la précédente.

PROPOSITION XXIII

Tout mode qui existe nécessairement et est infini, a dû suivre nécessairement, ou de la nature absolue d’un attribut de Dieu, ou d’un attribut modifié d’une modification qui existe nécessairement et est infinie.

DÉMONSTRATION

Un mode, en effet, est en autre chose, par quoi il doit être conçu (selon la définition 5), c'est-à-dire (selon la proposition 15) qu'il est en Dieu seul et peut être conçu par Dieu seul. Si donc un mode est conçu comme existant nécessairement et comme infini, ceci, de part et d'autre, doit être nécessairement conclu ou perçu par quelque attribut de Dieu, en tant que cet attribut est conçu comme exprimant l'infinité et la nécessité de l'existence, autrement dit (ce qui revient au même selon la définition 8) l'éternité, c'est-à-dire (selon la définition 6 et la proposition 19) en tant qu'il est considéré absolument. Un mode donc qui existe nécessairement et est infini, a dû suivre de la nature absolue d'un attribut de Dieu ; et cela, ou bien immédiatement (voir à ce sujet la proposition 21), ou bien par l'intermédiaire de quelque modification qui suit de la nature absolue de cet attribut, c'est-à-dire (selon la proposition précédente) qui existe nécessairement et est infinie. C.Q.F.D.

[43]

PROPOSITION XXIV

L'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe pas l'existence.

DÉMONSTRATION

Cela est évident d'après la définition 1. Car ce dont la nature (considérée en soi) enveloppe l'existence, est cause de soi et existe d'après la seule nécessité de sa nature.

COROLLAIRE

Il suit de là que Dieu n'est pas seulement cause que les choses commencent d'exister, mais encore qu'elles persévèrent dans l'existence, autrement dit (pour me servir d'un terme scolastique) Dieu est cause de l'être des choses. Car, soit que les choses existent, soit qu'elles n'existent pas, toutes les fois que nous portons notre attention sur leur essence, nous trouvons qu'elle n'enveloppe ni l'existence ni la durée ; par conséquent leur essence ne peut être cause ni de leur existence ni de leur durée, mais Dieu seul, à la seule nature

de qui il appartient d'exister (selon le corollaire 1 de la proposition 14).

PROPOSITION XXV

Dieu n'est pas seulement cause efficiente de l'existence des choses, mais encore de leur essence.

DÉMONSTRATION

Si vous le niez, Dieu n'est donc pas cause de l'essence des choses, et par conséquent (selon l'axiome 4) l'essence des choses peut être conçue sans Dieu ; or cela est absurde (selon la proposition 15) ; donc Dieu est cause aussi de l'essence des choses. C.Q.F.D.

[44]

SCOLIE

Cette proposition suit plus clairement de la proposition 16. De celle-ci, en effet, il suit que, la nature divine étant donnée, aussi bien l'essence des choses que leur existence doit nécessairement en être conclue ; et, d'un mot, au sens où Dieu est dit cause de soi, il doit être dit aussi cause de toutes choses, ce qui sera encore établi plus clairement par le corollaire suivant.

COROLLAIRE

Les choses particulières ne sont rien, sinon des affections des attributs de Dieu, autrement dit des modes, par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une façon certaine et déterminée. La démonstration est évidente d'après la proposition 15 et la définition 5.

PROPOSITION XXVI

Une chose qui est déterminée à produire quelque effet, a été nécessairement déterminée par Dieu ; et celle qui n'est pas déterminée par Dieu ne peut se déterminer elle-même à produire un effet.

DÉMONSTRATION

Ce par quoi les choses sont dites déterminées à produire quelque effet est nécessairement quelque chose de positif (comme il est connu de soi) ; par conséquent, Dieu, par la nécessité de sa nature, est cause efficiente tant de l'essence que de l'existence de cette chose (selon les propositions 25 et 16) ; ce qui était le premier point.

De là suit aussi très clairement ce qui est proposé en second lieu. Car, si une chose qui n'est pas déterminée par Dieu pouvait se déterminer elle-même, la première partie de cette démonstration serait fausse ; ce qui est absurde, comme nous l'avons montré.

[45]

PROPOSITION XXVII

Une chose qui est déterminée par Dieu à produire quelque effet, ne peut se rendre elle-même indéterminée.

DÉMONSTRATION

Cette proposition est évidente d'après l'axiome 3.

PROPOSITION XXVIII

Toute chose particulière, autrement dit toute chose qui est finie et possède une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à produire un effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire un effet par une autre cause, qui est finie aussi et possède une existence déterminée ; et à son tour cette cause ne peut de même exister ni être déterminée à produire un effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire un effet par une autre, qui est finie aussi et possède une existence déterminée, et ainsi à l'infini.

DÉMONSTRATION

Tout ce qui est déterminé à exister et à produire un effet est déterminé à cela par Dieu (selon la proposition 26 et le corollaire de la proposition 24). Mais ce qui est fini et possède une existence déterminée n'a pu être produit par la nature absolue de quelque attribut de Dieu ; car tout ce qui suit de la nature absolue de quelque attribut de Dieu est infini et éternel (selon la proposition 21). Donc la chose en question a dû suivre de Dieu ou de quelque attribut de Dieu, en tant que cet attribut est considéré comme affecté de quelque mode ; car, excepté la substance et les modes, rien n'est donné (selon l'axiome 1 et les définitions 3 et 5) ; et les modes (selon le corollaire de la proposition 25) ne sont rien, sinon des affections des attributs de Dieu. Mais la chose en question n'a pu certes [46] suivre de Dieu ou de quelque attribut de Dieu, en tant que cet attribut est affecté d'une modification qui est éternelle et infinie (selon la proposition 22). Elle a donc dû suivre, ou être déterminée à exister et à produire un effet, par Dieu ou par quelque attribut de Dieu, en tant que cet attribut est modifié d'une modification qui est finie et possède une existence déterminée. Ce qui était le premier point.

Ensuite, cette cause, à son tour, autrement dit ce mode (pour la même raison par laquelle nous avons déjà démontré la première partie de cette proposition), a dû aussi être déterminée par une autre, qui est finie aussi et possède une existence déterminée, et à son tour cette dernière (pour la même raison) par une autre, et ainsi toujours (pour la même raison), à l'infini. C.Q.F.D.

SCOLIE

Comme certaines choses ont dû être produites immédiatement par Dieu, à savoir celles qui suivent nécessairement de sa nature absolue, puis, par l'intermédiaire de ces premières, celles qui ne peuvent cependant ni être ni être conçues sans Dieu, il suit de là :

1° Que Dieu est la cause absolument prochaine des choses immédiatement produites par lui ; mais non en son genre, comme on dit, car les effets de Dieu ne peuvent ni être ni être conçus sans leur cause (selon la proposition 15 et le corollaire de la proposition 24).

Il suit : 2° Que Dieu ne peut être dit proprement la cause éloignée des choses particulières, si ce n'est peut-être afin que nous distinguions ces choses de celles qu'il a produites immédiatement, ou plutôt qui suivent de sa nature absolue. Car par cause éloignée, nous entendons telle cause qui n'est liée en aucune façon avec son effet. Or toutes les choses qui sont, sont en Dieu, et dépendent de Dieu, de telle sorte que, sans lui, elles ne peuvent ni être ni être conçues.

[47]

PROPOSITION XXIX

Dans la Nature des choses, il n'est rien donné de contingent ; mais toutes choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à produire un effet d'une certaine façon.

DÉMONSTRATION

Tout ce qui est, est en Dieu (selon la proposition 15). Mais Dieu ne peut pas être dit chose contingente, car (selon la proposition 11) il existe nécessairement, et non d'une façon contingente. En outre, les modes de la nature divine ont suivi de celle-ci nécessairement aussi, et non d'une façon contingente (selon la proposition 16), et cela que la nature divine soit considérée, ou en tant qu'absolue (selon la proposition 21), ou en tant que déterminée à agir d'une certaine façon (selon la proposition 27). De plus, Dieu est la cause de ces modes, non seulement en tant qu'ils existent simplement (selon le corollaire de la proposition 24), mais encore (selon la proposition 26) en tant qu'ils sont considérés comme déterminés à produire quelque effet. Que s'ils ne sont pas déterminés par Dieu (selon la même proposition), il est impossible, mais non contingent, qu'ils se déterminent eux-mêmes ; et, au contraire (selon la proposition 27), s'ils sont déterminés par Dieu, il est impossible, mais non contingent, qu'ils se rendent eux-mêmes indéterminés. Aussi toutes choses sont-elles déterminées par la nécessité de la nature divine, non seulement à exister, mais encore à exister et à produire un effet d'une certaine façon, et il n'est rien donné de contingent. C.Q.F.D.

SCOLIE

Avant de poursuivre, je veux expliquer ici, ou plutôt faire observer ce qu'il nous faut entendre par *Nature Naturante* et par *Nature Naturée*. Car déjà par ce qui [48] précède j'estime qu'il est établi que, par Nature Naturante, il nous faut entendre ce qui est en soi et est conçu par soi, autrement dit tels attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire (selon le corollaire 1 de la proposition 14 et le corollaire 2 de la proposition 17) Dieu, en tant qu'il est considéré comme cause libre.

D'autre part, par Nature Naturée, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de la nécessité de chacun des attributs de Dieu, c'est-à-dire tous les modes des attributs de Dieu, en tant qu'ils sont considérés comme des choses qui sont en Dieu, et qui ne peuvent ni être ni être conçues sans Dieu.

PROPOSITION XXX

Un entendement, fini en acte ou infini en acte, doit comprendre les attributs de Dieu et les affections de Dieu, et rien d'autre.

DÉMONSTRATION

Une idée vraie doit convenir avec l'objet qu'elle représente (selon l'axiome 6), c'est-à-dire (comme il est connu de soi) que ce qui est contenu objectivement dans l'entendement doit nécessairement être donné dans la Nature. Or dans la Nature (selon le corollaire 1 de la proposition 14), il n'est donné qu'une seule substance, à savoir Dieu ; et il n'y a d'autres affections (selon la proposition 15) que celles qui sont en Dieu, et qui (selon la même proposition) ne peuvent ni être ni être conçues sans Dieu. Donc un entendement, fini en acte ou infini en acte, doit comprendre les attributs de Dieu et les affections de Dieu, et rien d'autre. C.Q.F.D.

[49]

PROPOSITION XXXI

L'entendement en acte, qu'il soit fini ou infini, et de même la volonté, le désir, l'amour, etc., doivent être rapportés à la Nature Naturée, mais non à la Naturante.

DÉMONSTRATION

Par entendement, en effet (comme il est connu de soi), nous n'entendons pas la pensée absolue, mais seulement un certain mode de penser qui diffère des autres tels que le désir, l'amour, etc., et par conséquent (selon la définition 5) doit être conçu par la pensée absolue ; autrement dit (selon la proposition 15 et la définition 6) il doit être conçu par quelque attribut de Dieu qui exprime l'essence éternelle et infinie de la pensée, de telle sorte que, sans cet attribut, il ne puisse ni être ni être conçu ; et c'est pourquoi (selon le scolie de la proposition 29) il doit être rapporté à la Nature Naturée, mais non à la Naturante, de même aussi que les autres modes de penser. C.Q.F.D.

SCOLIE

La raison pour laquelle je parle ici d'un entendement en acte n'est pas que j'accorde que quelque entendement soit donné en puissance ; mais, désireux d'éviter toute confusion, je n'ai voulu parler que de la chose perçue par nous le plus clairement possible, à savoir de l'acte même de comprendre ; car il n'est rien que nous percevions plus clairement. Nous ne pouvons, en effet, rien comprendre qui ne conduise à une connaissance plus parfaite de l'acte de comprendre.

PROPOSITION XXXII

La volonté ne peut être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire.

[50]

DÉMONSTRATION

La volonté n'est qu'un certain mode de penser, de même que l'entendement ; par conséquent (selon la proposition 28), chaque volition ne peut exister ni être déterminée à produire un effet, si elle n'est déterminée par une autre cause, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi de suite à l'infini. Que si une volonté est supposée infinie, elle doit aussi être déterminée à exister et à produire un effet par Dieu, non en tant qu'il est une substance absolument infinie, mais en tant qu'il possède un attribut qui exprime l'essence infinie et éternelle de la pensée (selon la proposition 23). De quelque façon donc que soit conçue la volonté, soit finie, soit infinie, elle requiert une cause par laquelle elle soit déterminée à exister et à produire un effet ; par conséquent (selon la définition 7), elle ne peut être dite cause libre, mais seulement nécessaire ou contrainte. C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

Il suit de là : 1° Que Dieu ne produit pas ses effets par la liberté de sa volonté.

COROLLAIRE II

Il suit : 2° Que la volonté et l'entendement sont avec la nature de Dieu dans le même rapport que le mouvement et le repos, et absolument que toutes les choses naturelles, qui (selon la proposition 29) doivent être déterminées par Dieu à exister et à produire un effet d'une certaine façon. Car la volonté, comme tout le reste, a besoin d'une cause par laquelle elle soit déterminée à exister et à produire un effet d'une certaine façon. Et, bien que d'une volonté ou d'un entendement donnés suivent une infinité de choses, on ne peut cependant pour cela dire que Dieu agit par la liberté de sa volonté, pas plus que, du fait que certaines choses suivent du mouvement et du repos (de là aussi [51] suivent, en effet, une infinité de choses), on ne peut dire que Dieu agit par la liberté du mouvement et du repos. C'est pourquoi la volonté n'appartient pas plus à la nature de Dieu que le reste des choses naturelles, mais elle est avec elle dans le même rapport que le mouvement et le repos et tout le reste, que nous avons montré suivre de la nécessité de la nature divine et être déterminé par elle à exister et à produire un effet d'une certaine façon.

PROPOSITION XXXIII

Les choses n'ont pu être produites par Dieu de nulle autre façon ni dans un autre ordre qu'elles ont été produites.

DÉMONSTRATION

Toutes les choses, en effet, ont suivi nécessairement de la nature de Dieu telle qu'elle est donnée (selon la proposition 16), et ont été déterminées par la nécessité de la nature de Dieu à exister et à produire un effet d'une certaine façon (selon la proposition 29). C'est pourquoi, si les choses avaient pu être d'une autre nature, ou être déterminées à produire un effet d'une autre façon, de sorte que l'ordre de la nature fût autre, Dieu donc pourrait être d'une autre nature qu'il n'est ; et par suite (selon la proposition 11) cette autre nature aussi devrait exister, et conséquemment deux ou plusieurs Dieux pourraient être donnés, ce qui (selon le corollaire 1 de la proposition 14) est absurde. C'est pourquoi les choses n'ont pu être produites de nulle autre façon ni dans un autre ordre, etc. C.Q.F.D.

SCOLIE I

Puisque j'ai montré par ce qui précède plus clairement que par la lumière de midi qu'il n'est absolument rien de donné dans les choses à cause de quoi on les puisse dire contingentes, je veux maintenant expliquer en peu de mots [52] ce qu'il nous faudra entendre par *Contingent*, mais auparavant ce qu'il nous faudra entendre par *Nécessaire* et *Impossible*.

Une chose est dite *nécessaire*, soit en raison de son essence, soit en raison de sa cause. Car l'existence d'une chose suit nécessairement ou de son essence et de sa définition, ou d'une cause efficiente donnée.

D'autre part, c'est pour les mêmes raisons aussi qu'une chose est dite *impossible* : car c'est ou bien parce que son essence ou définition enveloppe contradiction, ou bien parce que nulle cause extérieure n'est donnée qui soit déterminée à produire cette chose.

Mais une chose n'est dite *contingente* pour nulle autre raison que par rapport à un défaut de notre connaissance. Car une chose dont nous ignorons que l'essence enveloppe contradiction, ou de laquelle nous savons parfaitement qu'elle n'enveloppe aucune contradiction

sans que nous puissions cependant affirmer rien de certain au sujet de son existence, parce que l'ordre des choses nous est caché, cette chose ne peut jamais nous apparaître ni comme nécessaire ni comme impossible, et c'est pourquoi nous l'appelons ou contingente ou possible.

SCOLIE II

De ce qui précède, il suit clairement que les choses ont été produites par Dieu selon une perfection suprême, puisqu'elles ont nécessairement suivi d'une nature donnée souverainement parfaite. Et cela ne charge Dieu d'aucune imperfection, car c'est sa perfection même qui nous a forcés de l'affirmer. Bien plus, de l'affirmation contraire il suivrait clairement (comme je viens de le montrer) que Dieu ne serait pas souverainement parfait, parce que, si les choses avaient été produites d'une autre façon, une autre nature [53] devrait être attribuée à Dieu, différente de celle que nous sommes forcés de lui attribuer par la considération de l'Être souverainement parfait.

Mais je ne doute pas que beaucoup ne rejettent cette opinion comme absurde et ne veuillent pas s'appliquer à l'examiner ; et cela pour nulle autre raison, sinon qu'ils ont accoutumé d'attribuer à Dieu une autre liberté, fort différente de celle que nous avons dite (définition 7), à savoir une volonté absolue. Aussi bien, je ne doute pas non plus que, s'ils voulaient méditer le sujet et examiner comme il faut la suite de nos démonstrations, ils ne rejetassent entièrement enfin cette sorte de liberté qu'ils attribuent à Dieu, non seulement comme vaine, mais comme étant un grand obstacle pour la science. Et je n'ai pas besoin de répéter ici ce qui a été dit dans le scolie de la proposition 17.

Pourtant, par complaisance à leur égard, je montrerai encore que, même en concédant que la volonté appartienne à l'essence de Dieu, il ne suit pas moins de sa perfection que les choses n'ont pu être créées par Dieu d'aucune autre façon ni dans un autre ordre : ce qu'il sera facile de montrer, si nous considérons d'abord ce qu'ils accordent eux-mêmes, à savoir qu'il dépend de la seule décision de Dieu et de sa volonté que chaque chose soit ce qu'elle est. Autrement, en effet, Dieu ne serait pas la cause de toutes choses. Il faut considérer ensuite que toutes les décisions de Dieu ont été édictées par Dieu même de toute éternité. Car, autrement, il pourrait être accusé d'imperfection et d'inconstance. Mais comme dans l'éternité il n'est donné ni de *quand*, ni d'*avant*, ni d'*après*, il suit de là, c'est-à-dire de la seule perfection

de Dieu, que Dieu ne peut jamais et n'a jamais pu décider autre chose, autrement dit que Dieu ne fut pas avant ses décisions et qu'il ne peut pas être sans elles. On dit sans doute que, quand même on supposerait que Dieu eût fait une autre nature des choses ou qu'il eût décidé de toute éternité autre chose au sujet de la Nature et de l'ordre [54] qu'elle présente, il ne s'en suivrait en Dieu aucune imperfection. Mais, en parlant ainsi, on accorde par là même que Dieu peut changer ses décisions. Car si Dieu avait décidé au sujet de la Nature et de l'ordre qu'elle présente autre chose que ce qu'il a décidé, c'est-à-dire s'il avait voulu et conçu autre chose au sujet de la Nature, il aurait eu nécessairement un autre entendement que celui qu'il a déjà, et une autre volonté que celle qu'il a déjà. Et s'il est permis d'attribuer à Dieu un autre entendement et une autre volonté, sans rien changer de son essence et de sa perfection, pour quelle cause alors ne pourrait-il changer ses décisions au sujet des choses créées, et néanmoins rester également parfait ? Car son entendement et sa volonté eu égard aux choses créées et à l'ordre qu'elles présentent sont toujours en rapport avec son essence et sa perfection, de quelque façon qu'on les conçoive. En outre, tous les philosophes, à ma connaissance, accordent qu'il n'est donné en Dieu aucun entendement en puissance, mais seulement un entendement en acte ; et puisque son entendement et sa volonté ne se distinguent pas de son essence, comme tous l'accordent aussi, il suit donc encore de là que, si Dieu avait eu un autre entendement en acte ainsi qu'une autre volonté, son essence eût été aussi nécessairement autre ; et par suite (comme je l'ai conclu au début), si les choses avaient été produites par Dieu autrement qu'elles ne sont, l'entendement de Dieu et sa volonté, c'est-à-dire (comme on l'accorde) son essence, devraient être autres, ce qui est absurde.

Puisque donc les choses n'ont pu être produites par Dieu de nulle autre façon ni dans un autre ordre, et que la vérité de cette proposition suit de la souveraine perfection de Dieu, aucune raison valable certes ne peut nous persuader de croire que Dieu n'a pas voulu créer toutes les choses qui sont dans son entendement avec autant de perfection qu'il les entend. On dira sans doute qu'il n'y a dans les choses aucune perfection ni imperfection, mais que ce qui est en elles, pour quoi elles sont parfaites ou [55] imparfaites et sont dites bonnes ou mauvaises, dépend seulement de la volonté de Dieu, et par conséquent que, si Dieu l'eût voulu, il aurait pu faire que ce qui est perfection fût imper-

fection suprême, et inversement. Mais alors que serait-ce autre chose, sinon que d'affirmer ouvertement que Dieu, qui entend nécessairement ce qu'il veut, peut faire par sa volonté qu'il entende les choses d'une autre façon qu'il ne les entend ? ce qui (comme je viens de le montrer) est une grosse absurdité. C'est pourquoi je puis retourner contre nos adversaires leur argument, de la façon suivante : Toutes choses dépendent de la puissance de Dieu. Aussi, pour que les choses puissent être autrement qu'elles ne sont, la volonté de Dieu devrait être aussi nécessairement autre qu'elle n'est. Or la volonté de Dieu ne peut pas être autre (comme nous venons de le montrer en toute évidence par la perfection de Dieu). Donc les choses non plus ne peuvent être autres.

J'avoue que cette opinion, qui soumet toutes choses à quelque volonté indifférente de Dieu et admet qu'elles dépendent toutes de son bon plaisir, s'écarte moins de la vérité que l'opinion de ceux qui admettent que Dieu agit en tout eu égard au bien. Car ceux-ci semblent poser en dehors de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu, sur quoi Dieu, en agissant, porte son attention comme sur un modèle, ou vers quoi il tend comme vers un but déterminé. Ce qui certes n'est rien d'autre que de soumettre Dieu au destin, et rien ne peut être admis de plus absurde au sujet de Dieu, lequel nous avons montré être la première et unique cause libre tant de l'essence de toutes choses que de leur existence. C'est pourquoi je n'ai pas à perdre mon temps à réfuter cette absurdité.

PROPOSITION XXXIV

La puissance de Dieu est son essence même.

[56]

DÉMONSTRATION

De la seule nécessité de l'essence de Dieu, il suit, en effet, que Dieu est cause de soi (selon la proposition 11) et (selon la proposition 16 et son corollaire) de toutes choses. Donc la puissance de Dieu, par laquelle lui-même et toutes choses sont et agissent, est son essence même. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXV

Tout ce que nous concevons être au pouvoir de Dieu, est nécessairement.

DÉMONSTRATION

Tout ce qui, en effet, est au pouvoir de Dieu, doit (selon la proposition précédente) être compris dans son essence, de façon à en suivre nécessairement, et par conséquent est nécessairement. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXVI

Rien n'existe de la nature de quoi quelque effet ne suive.

DÉMONSTRATION

Tout ce qui existe exprime la nature de Dieu, autrement dit son essence, d'une façon certaine et déterminée (selon le corollaire de la proposition 25), c'est-à-dire (selon la proposition 34) que tout ce qui existe exprime d'une façon certaine et déterminée la puissance de Dieu qui est cause de toutes choses, et par conséquent (selon la proposition 16) il doit en suivre quelque effet. C.Q.F.D.

[57]

APPENDICE

Retour à la table des matières

Par ce qui précède, j'ai expliqué la nature de Dieu et ses propriétés, à savoir : qu'il existe nécessairement, qu'il est unique, qu'il est et agit d'après la seule nécessité de sa nature, qu'il est cause libre de toutes choses et de quelle façon il l'est, que toutes choses sont en Dieu et dépendent de lui de telle sorte que, sans lui, elle ne peuvent ni être ni être conçues, et enfin que toutes choses ont été prédéterminées par

Dieu, non certes par la liberté de sa volonté, autrement dit par son bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, autrement dit par sa puissance infinie.

En outre, partout où l'occasion m'en a été donnée, j'ai eu soin d'écarter les préjugés qui pouvaient empêcher que mes démonstrations ne fussent perçues ; mais comme il reste encore beaucoup de préjugés qui pouvaient et peuvent empêcher aussi, et même au plus haut point, que les hommes ne puissent saisir l'enchaînement des choses de la façon dont je l'ai expliqué, j'ai pensé qu'il valait la peine de soumettre ici ces préjugés à l'examen de la raison. D'ailleurs, tous les préjugés que j'entreprends de signaler ici dépendent d'un seul, à savoir : que les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent, comme eux-mêmes, en vue d'une fin, et bien plus, qu'ils admettent pour certain que Dieu lui-même dispose tout en vue d'une certaine fin, car ils disent que Dieu a fait toutes choses en vue de l'homme, et l'homme à son tour pour qu'il lui rendît un culte. C'est donc ce seul préjugé que je considérerai d'abord, en cherchant en premier lieu pour quelle raison la plupart des hommes [58] se plaisent à ce préjugé et pourquoi tous sont naturellement enclins à l'embrasser ; ensuite j'en montrerai la fausseté, et enfin je montrerai comment en sont issus les préjugés relatifs au *bien* et au *mal*, au *mérite* et à la *faute*, à la *louange* et au *blâme*, à l'*ordre* et à la *confusion*, à la *beauté* et à la *laideur*, et aux autres choses de même genre.

Ce n'est cependant pas le lieu de déduire ces choses de la nature de l'esprit humain. Il me suffira ici de poser en principe ce qui doit être reconnu par tous, à savoir : que tous les hommes naissent ignorants des causes des choses, et que tous ont l'appétit de rechercher ce qui leur est utile, de quoi ils ont conscience.

De là il suit, en premier lieu, que les hommes se croient libres, parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et qu'ils ne pensent pas, même en rêve, aux causes par lesquelles ils sont disposés à appéter et à vouloir, parce qu'ils les ignorent.

Il suit, en second lieu, que les hommes agissent toujours en vue d'une fin, à savoir en vue de l'utile qu'ils appètent ; d'où il résulte qu'ils ne cherchent jamais à savoir que les causes finales des choses accomplies, et que, dès qu'ils en ont connaissance, ils se tiennent en repos, car alors ils n'ont plus aucune raison de douter. S'ils ne peuvent

avoir connaissance de ces causes par autrui, il ne leur reste qu'à se retourner vers eux-mêmes et à réfléchir aux fins par lesquelles ils ont coutume d'être déterminés à des actions semblables, et à juger ainsi nécessairement, par leur propre disposition, de la disposition d'autrui. En outre, comme ils trouvent en eux-mêmes et hors d'eux-mêmes un grand nombre de moyens qui leur servent beaucoup à se procurer ce qui leur est utile, comme, par exemple, les yeux pour voir, les dents pour mâcher, les herbes et les animaux pour s'alimenter, le soleil pour s'éclairer, la mer pour nourrir les poissons, etc., il en résulte qu'ils considèrent toutes les choses naturelles comme des moyens en vue de ce qui leur est utile. Et comme ils savent que ces [59] moyens, ils les ont trouvés, mais non pas préparés, ils ont déduit de là raison de croire qu'il y a quelqu'un d'autre qui a préparé ces moyens à leur usage. Car, après avoir considéré les choses comme des moyens, ils n'ont pu croire qu'elles se sont faites elles-mêmes ; mais, des moyens qu'ils ont coutume de se préparer pour eux-mêmes, ils ont dû conclure qu'il y a un ou quelques maîtres de la Nature, doués de la liberté humaine, qui ont pris soin de tout pour eux et qui ont tout fait pour leur usage. Or, comme ils n'avaient jamais eu aucune connaissance de la disposition de ces êtres, ils ont dû en juger d'après la leur, et ils ont ainsi admis que les Dieux disposent tout pour l'usage des hommes, afin de se les attacher et d'être tenus par eux dans le plus grand honneur. D'où il résulta que chacun d'eux, suivant sa propre disposition, inventa des moyens divers de rendre un culte à Dieu, afin que Dieu lui marquât de la prédilection sur tous les autres, et disposât de la Nature entière à l'usage de leur aveugle désir et de leur insatiable avidité. De la sorte, ce préjugé s'est tourné en superstition et a poussé de profondes racines dans les esprits ; ce qui fut une raison pour chacun de s'appliquer de tout son effort à comprendre les causes finales de toutes choses et à les expliquer. Mais en cherchant à montrer que la Nature ne fait rien en vain (c'est-à-dire qui ne soit à l'usage des hommes), ils semblent n'avoir montré rien d'autre, sinon que la Nature et les Dieux tombent dans le délire aussi bien que les hommes. Voyez, je vous prie, à quoi cela aboutit enfin ! Parmi tant d'avantages qu'offre la Nature, ils ont dû trouver un grand nombre d'inconvénients, comme les tempêtes, les tremblements de terre, les maladies, etc., et ils ont admis que ces événements provenaient de ce que les Dieux étaient irrités des offenses que leur avaient faites les hommes ou des fautes commises dans leur culte ; et quoique l'expérience protestât chaque jour et montrât par des

exemples en nombre infini que les avantages et les inconvénients échoient indistinctement aux pieux aussi bien qu'aux impies, ils n'ont pas cependant [60] renoncé à ce préjugé invétéré : il leur a été, en effet, plus facile de ranger ce fait parmi d'autres choses inconnues dont ils ignoraient l'usage, et de garder ainsi leur état actuel et inné d'ignorance, que de détruire toute cette construction et d'en inventer une nouvelle. Ils ont donc admis pour certain que les jugements des Dieux dépassent de très loin la portée de l'intelligence humaine ; et cette seule raison certes eût pu faire que la vérité demeurât à jamais cachée au genre humain, si la Mathématique, qui s'occupe non des fins, mais seulement des essences et des propriétés des figures, n'avait montré aux hommes une autre règle de vérité. Outre la Mathématique d'ailleurs, d'autres raisons encore (qu'il est superflu d'énumérer ici) peuvent être assignées, pour lesquelles il a pu se faire que les hommes prissent garde à ces préjugés communs et fussent amenés à la vraie connaissance des choses.

Par là, j'ai suffisamment expliqué ce que j'ai promis en premier lieu. Pour montrer maintenant que la Nature n'a aucune fin à elle prescrite, et que toutes les causes finales ne sont rien que des fictions humaines, je n'aurai pas besoin de beaucoup de peine. Je crois, en effet, l'avoir déjà assez établi, tant par les principes et les causes d'où j'ai montré que ce préjugé a tiré son origine, que par la proposition 16 et les corollaires de la proposition 32, et en outre par toutes les raisons par lesquelles j'ai montré que tout dans la Nature procède selon une nécessité éternelle et une souveraine perfection. J'ajouterai cependant encore ceci, que cette doctrine finaliste renverse totalement la Nature. Car ce qui, en réalité, est cause, elle le considère comme effet, et inversement. Ensuite, ce qui par nature est antérieur, elle le fait postérieur. Enfin, ce qui est le plus élevé et le plus parfait, elle le rend le plus imparfait. Car (en laissant de côté les deux premiers points qui sont évidents par eux-mêmes), comme il est établi par les propositions 21, 22 et 23, cet effet-là est le plus parfait, qui est produit immédiatement par Dieu, et plus une chose a besoin, pour être produite, d'un plus grand nombre de [61] causes intermédiaires, plus elle est imparfaite. Mais si les choses qui ont été produites immédiatement par Dieu eussent été faites pour que Dieu atteignît sa fin, alors nécessairement les dernières, à cause desquelles les premières ont été faites, seraient les plus excellentes de toutes. Ensuite cette doctrine enlève la perfec-

tion de Dieu : car si Dieu agit en vue d'une fin, il appète nécessairement quelque chose dont il est privé. Et, bien que les théologiens et les métaphysiciens distinguent entre une fin de besoin et une fin d'assimilation, ils avouent cependant que Dieu a tout fait pour lui-même, et non pour les choses à créer, parce que, avant la création, ils ne peuvent, en dehors de Dieu, rien assigner pour quoi Dieu eût agi ; par conséquent ils sont nécessairement contraints d'avouer que Dieu était privé des choses en vue desquelles il a voulu préparer des moyens, et qu'il désirait ces choses, comme il est clair de soi-même.

Et il ne faut pas laisser de côté ici que les partisans de cette doctrine, qui ont voulu faire montre de leur talent en assignant des fins aux choses, ont, en vue de prouver leur dite doctrine, apporté un nouveau mode d'argumentation, à savoir la réduction, non à l'impossible, mais à l'ignorance ; ce qui montre qu'il n'y avait aucun autre moyen d'argumenter en faveur de cette doctrine. Car si, par exemple, une pierre est tombée de quelque toit sur la tête de quelqu'un et l'a tué, ils démontreront que la pierre est tombée pour tuer l'homme, de la façon suivante : Si, en effet, elle n'est pas tombée à cette fin par la volonté de Dieu, comment tant de circonstances (souvent, en effet, un grand nombre concourent en même temps) ont-elles pu concourir par hasard ? Vous répondrez peut-être que cela est advenu parce que le vent soufflait et que l'homme passait par là. Mais ils insisteront : Pourquoi le vent soufflait-il à ce moment-là ? Pourquoi l'homme passait-il par là en ce même moment ? Si vous répondez de nouveau que le vent s'est levé parce que la mer, le jour précédent, par un temps encore calme, avait commencé de s'agiter, [62] et que l'homme avait été invité par un ami, ils insisteront de nouveau, car ils n'en finissent pas de poser des questions : Pourquoi donc la mer était-elle agitée ? Pourquoi l'homme a-t-il été invité à ce moment-là ? et ils ne cesseront ainsi de vous interroger sur les causes des causes, jusqu'à ce que vous vous soyez réfugié dans la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans l'asile de l'ignorance. De même aussi, quand ils voient la structure du corps humain, ils s'étonnent, et de ce qu'ils ignorent les causes de tant d'art, ils concluent que cette structure n'est pas due à un art mécanique, mais à un art divin ou surnaturel, et qu'elle est formée de telle façon que nulle partie ne nuise à l'autre. Et de là il arrive que celui qui cherche les vraies causes des miracles et s'applique à comprendre en savant les choses naturelles, au lieu de les admirer comme un sot, est

sans réflexion tenu pour hérétique et impie, et proclamé tel par ceux que le vulgaire adore comme les interprètes de la Nature et des Dieux. Car ils savent que, l'ignorance une fois détruite, disparaît la surprise, qui est l'unique moyen qu'ils possèdent d'argumenter et de conserver leur autorité. Mais je laisse ces considérations et j'en arrive à ce que j'ai décidé de traiter en troisième lieu.

Après que les hommes se furent persuadé que tout ce qui se produit se produit pour eux, ils ont dû juger que, dans chaque chose, le principal est ce qui leur est le plus utile, et estimer pour les plus excellentes toutes celles dont ils étaient le plus heureusement affectés. Ainsi ont-ils dû former ces notions par lesquelles ils expliquent les natures des choses, à savoir le *Bien*, le *Mal*, l'*Ordre*, la *Confusion*, le *Chaud*, le *Froid*, la *Beauté* et la *Laideur* ; et du fait qu'ils s'estiment libres, sont nées les notions suivantes : la *Louange* et le *Blâme*, la *Faute* et le *Mérite*. Mais ces dernières, je les expliquerai plus loin, quand j'aurai traité de la nature humaine, et je vais m'occuper ici brièvement des premières.

Donc, tout ce qui contribue à la santé ainsi qu'au culte [63] de Dieu, les hommes l'ont appelé *Bien*, tandis que ce qui leur est contraire, ils l'ont appelé *Mal*. Et comme ceux qui ne comprennent pas la nature des choses n'affirment rien des choses, mais les imaginent seulement et prennent l'imagination pour l'entendement, ils croient donc fermement qu'il y a de l'*Ordre* dans les choses, ignorants qu'ils sont et de la nature des choses et de leur propre nature. Lorsque, en effet, les choses sont disposées de façon que, nous les représentant par les sens, nous puissions les imaginer facilement, et par suite nous les rappeler facilement, nous disons qu'elles sont bien ordonnées ; tandis que, dans le cas contraire, nous disons qu'elles sont mal ordonnées ou *confuses*. Et comme les choses que nous pouvons imaginer facilement nous sont plus agréables que les autres, les hommes préfèrent donc l'ordre à la confusion, comme si l'ordre était quelque chose dans la Nature, sauf par rapport à notre imagination. Et ils disent que Dieu a créé toutes choses avec ordre, et de cette façon, sans le savoir, ils attribuent à Dieu l'imagination, à moins qu'ils ne veuillent peut-être que Dieu, pourvoyant à l'imagination humaine, ait disposé toutes choses de façon qu'ils pussent les imaginer le plus facilement ; et peut-être cette objection ne les arrêterait-elle pas, qu'il se trouve une infinité de choses qui surpassent beaucoup notre imagination, et un grand nom-

bre qui la confondent à cause de sa faiblesse. Mais en voilà assez à ce sujet.

Quant aux autres notions, elles ne sont rien non plus que des façons d'imaginer, par lesquelles l'imagination est diversement affectée ; et pourtant les ignorants les considèrent comme les attributs principaux des choses, parce que, comme nous l'avons dit déjà, ils croient que toutes choses ont été faites pour eux ; et ils disent que la nature d'une chose est bonne ou mauvaise, saine ou gâtée et corrompue, selon qu'ils en sont affectés. Par exemple, si le mouvement que les nerfs reçoivent des objets représentés par les yeux contribue à la santé, on dit *beaux* les objets qui en sont cause, tandis que l'on dit *laids* ceux qui [64] provoquent un mouvement contraire. De leur côté, ceux qui émeuvent la sensibilité par les narines, on les appelle odoriférants ou fétides ; ceux qui l'émeuvent par la langue, doux ou amers, sapides ou insipides, etc. Ceux qui l'émeuvent par le toucher sont dits durs ou mous, rugueux ou lisses, etc. Et ceux enfin qui impressionnent les oreilles, on dit qu'ils produisent un bruit, un son ou une harmonie, et cette dernière a fait perdre la raison aux hommes, au point qu'ils ont cru que Dieu aussi en était ravi. Il ne manque même pas de philosophes qui se sont persuadé que les mouvements célestes composent une harmonie.

Tout cela montre assez que chacun a jugé des choses selon la disposition de son cerveau, ou plutôt a tenu pour les choses elles-mêmes les affections de son imagination. Aussi n'est-il pas étonnant (pour le noter en passant) qu'il se soit élevé entre les hommes autant de controverses que nous en constatons, d'où est sorti enfin le Scepticisme. Car, bien que les corps humains conviennent en beaucoup de points, ils diffèrent cependant en un très grand nombre, et, par suite, ce qui paraît bon à l'un paraît mauvais à l'autre, ce qui est en ordre pour l'un semble confus à l'autre, ce qui est agréable à l'un est désagréable à l'autre ; et ainsi des autres choses sur lesquelles je ne m'étends pas ici, tant parce que ce n'est pas le lieu d'en traiter expressément, que parce que tout le monde en a suffisamment fait l'expérience. Tout le monde, en effet, répète : « Autant de têtes, autant d'avis ; chacun abonde dans son sens ; il n'y a pas moins de différence entre les cerveaux qu'entre les palais. » Et ces adages montrent assez que les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau et les imaginent plutôt qu'ils ne les comprennent. Car s'ils compre-

naient les choses, les connaissances qu'ils en auraient pourraient, comme le prouve la Mathématique, sinon attirer, du moins convaincre tout le monde.

Nous voyons donc que toutes les raisons par lesquelles le vulgaire a coutume d'expliquer la Nature ne sont que des façons d'imaginer, et ne révèlent la nature d'aucune chose, [65] mais seulement la constitution de l'imagination ; et puisque ces raisons ont des noms, comme s'il s'agissait d'êtres existant en dehors de l'imagination, je les appelle des êtres, non de raison, mais d'imagination ; et par suite, tous les arguments qui sont tirés contre nous de semblables notions peuvent être facilement réfutés. Beaucoup de gens, en effet, ont coutume d'argumenter de cette sorte : Si toutes choses ont suivi de la nécessité de la nature souverainement parfaite de Dieu, d'où proviennent donc tant d'imperfections dans la Nature, à savoir : la corruption des choses jusqu'à la fétidité, leur laideur jusqu'à provoquer la nausée, la confusion, le mal, la faute, etc. ? Mais, comme je viens de le dire, il est facile de les réfuter. Car la perfection des choses ne doit s'estimer que de leur seule nature et puissance, et les choses ne sont pas plus ou moins parfaites, selon qu'elles flattent la sensibilité des hommes ou qu'elles l'offensent, selon qu'elles conviennent à la nature humaine ou lui répugnent. Quant à ceux qui demandent pourquoi Dieu n'a pas créé tous les hommes de façon qu'ils se gouvernassent selon le seul commandement de la Raison, je ne leur réponds rien d'autre, sinon que cela provient de ce que la matière ne lui a pas fait défaut pour créer toutes choses, depuis le plus haut degré de perfection jusqu'au plus bas, ou, pour parler plus proprement, de ce que les lois de la Nature même ont été assez amples pour suffire à la production de tout ce qui peut être conçu par un entendement infini, comme je l'ai démontré par la proposition 16.

Tels sont les préjugés que je me suis proposé de signaler ici. S'il en reste encore de même farine, chacun pourra s'en guérir avec un peu de réflexion.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE

[67]

L'ÉTHIQUE

DEUXIÈME PARTIE

DE LA NATURE ET DE L'ORIGINE DE L'ESPRIT

Retour à la table des matières

[67]

Je passe maintenant à l'explication des choses qui ont dû suivre nécessairement de l'essence de Dieu, autrement dit de l'Être éternel et infini : non pas de toutes, à la vérité, car nous avons démontré par la proposition 16 de la première partie que de cette essence doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes ; mais de celles-là seulement qui peuvent nous conduire comme par la main à la connaissance de l'Esprit humain et de sa béatitude suprême.

DÉFINITIONS

Retour à la table des matières

I. – PAR *CORPS*, J'ENTENDS LE MODE QUI EXPRIME D'UNE FAÇON CERTAINE ET DÉTERMINÉE, L'ESSENCE DE DIEU EN TANT QU'ELLE EST CONSIDÉRÉE COMME CHOSE ÉTENDUE ; VOIR LE COROLLAIRE DE LA PROPOSITION 25 DE LA PREMIÈRE PARTIE.

II. – JE DIS QUE CELA APPARTIENT A L'ESSENCE D'UNE CHOSE, QUI, ÉTANT DONNÉ, FAIT QUE CETTE CHOSE EST NÉCESSAIREMENT POSÉE, ET QUI, ÉTANT ENLEVÉ, FAIT QUE CETTE CHOSE EST NÉCESSAIREMENT ENLEVÉE ; AUTREMENT DIT CE SANS [68] QUOI LA CHOSE NE PEUT NI ETRE NI ETRE CONÇUE, ET QUI INVERSEMENT NE PEUT, SANS LA CHOSE, NI ÊTRE NI ÊTRE CONÇU.

III. – PAR *IDÉE*, J'ENTENDS UN CONCEPT DE L'ESPRIT, QUE L'ESPRIT FORME PARCE QU'IL EST UNE CHOSE PENSANTE.

EXPLICATION

Je dis *concept* plutôt que *perception*, parce que le mot perception semble indiquer que l'Esprit pâtit d'un objet, tandis que concept semble exprimer une action de l'Esprit.

IV. – PAR *IDÉE ADÉQUATE*, J'ENTENDS UNE IDÉE QUI, EN TANT QU'ELLE EST CONSIDÉRÉE EN SOI, SANS RELATION A UN OBJET, A TOUTES LES PROPRIÉTÉS OU DÉNOMINATIONS INTRINSÈQUES D'UNE IDÉE VRAIE.

EXPLICATION

Je dis *intrinsèques*, afin d'exclure celle qui est extrinsèque, à savoir la convenance de l'idée avec l'objet qu'elle représente.

V. – LA *DURÉE* EST LA CONTINUITÉ INDÉFINIE D'EXISTENCE.

EXPLICATION

Je dis *indéfinie*, parce qu'elle ne peut jamais être déterminée par la nature même de la chose existante, pas plus que par la cause efficiente, laquelle sans doute pose nécessairement l'existence de la chose, mais ne l'enlève pas.

VI. – PAR *RÉALITÉ* ET *PERFECTION*, J'ENTENDS LA MÊME CHOSE.

VII. – PAR *CHOSES PARTICULIÈRES*, J'ENTENDS LES CHOSES QUI SONT FINIES ET ONT UNE EXISTENCE DÉTERMINÉE. QUE SI PLUSIEURS INDIVIDUS CONCOURENT A UNE SEULE ACTION, DE SORTE QU'ILS SOIENT TOUS EN MÊME TEMPS CAUSE D'UN SEUL EFFET, JE LES CONSIDÈRE TOUS À CET ÉGARD COMME UNE SEULE CHOSE PARTICULIÈRE.

[69]

AXIOMES

Retour à la table des matières

I. – L'ESSENCE DE L'HOMME N'ENVELOPPE PAS L'EXISTENCE NÉCESSAIRE, C'EST-A-DIRE QUE, SELON L'ORDRE DE LA NATURE, IL PEUT SE FAIRE QUE CET HOMME-CI OU CET HOMME-LA EXISTE, AUSSI BIEN QU'IL N'EXISTE PAS.

II. – L'HOMME PENSE.

III. – LES MODES DE PENSER, COMME L'AMOUR, LE DÉSIR OU TOUT CE QUI PEUT ÊTRE DÉSIGNÉ DU NOM DE SENTIMENTS DE L'AME, NE SONT DONNÉS, SI N'EST DONNÉE DANS LE MÊME INDIVIDU L'IDÉE DE LA CHOSE AIMÉE, DÉSIRÉE, ETC. MAIS UNE IDÉE PEUT ÊTRE DONNÉE SANS QUE SOIT DONNÉ AUCUN AUTRE MODE DE PENSER.

IV. – NOUS SENTONS QU'UN COPRS EST AFFECTÉ DE BEAUCOUP DE FAÇONS.

V. – NOUS NE SENTONS NI NE PERCEVONS AUCUNES CHOSES PARTICULIÈRES, EXCEPTÉ DES CORPS ET DES MODES DE PENSER.

Voir les postulats après la proposition 13.

PROPOSITION I

La pensée est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est chose pensante.

DÉMONSTRATION

Les pensées particulières, autrement dit cette pensée-ci ou celle-là, sont des modes qui expriment la nature de Dieu d'une façon certaine et déterminée (selon le corollaire de la proposition 25, partie I).

Convient donc à Dieu (selon la définition 5, partie I) un attribut dont toutes les pensées particulières enveloppent le concept et par lequel elles sont aussi conçues. Donc la Pensée est un des attributs en nombre infini de Dieu, qui exprime l'essence éternelle et infinie de Dieu (voir la définition 6, partie I), autrement dit Dieu est chose pensante. C.Q.F.D.

[70]

SCOLIE

Cette proposition est encore évidente du fait que nous pouvons concevoir un être pensant infini. Car plus un être pensant peut penser de choses, plus nous concevons qu'il contient de réalité ou de perfection ; donc un être qui peut penser une infinité de choses en une infinité de modes, est nécessairement infini par la vertu de penser. Or puisque, en ne portant notre attention que sur la seule pensée, nous concevons un Être infini, la Pensée est nécessairement (selon les définitions 4 et 6, partie I) un des attributs en nombre infini de Dieu, comme nous le voulions.

PROPOSITION II

L'étendue est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est chose étendue.

DÉMONSTRATION

La démonstration de cette proposition se fait de la même façon que celle de la proposition précédente.

PROPOSITION III

En Dieu est nécessairement donnée l'idée tant de son essence que de tout ce qui suit nécessairement de son essence.

DÉMONSTRATION

Dieu, en effet (selon la proposition 1), peut penser une infinité de choses en une infinité de modes, autrement dit (ce qui est la même chose, selon la proposition 16, partie I) il peut former l'idée de son essence et de tout ce qui en suit nécessairement. Or tout ce qui est au

pouvoir de Dieu, est nécessairement (selon la proposition 35, partie I) ; donc une telle idée est nécessairement donnée, et (selon [71] la proposition 15, partie I) n'est donnée qu'en Dieu. C.Q.F.D.

SCOLIE

Le vulgaire entend par puissance de Dieu la volonté libre de Dieu et un droit sur toutes les choses qui existent, lesquelles pour cette raison sont communément considérées comme contingentes. On dit, en effet, que Dieu a le pouvoir de tout détruire et de tout réduire à néant. De plus, on compare très souvent la puissance de Dieu avec la puissance des Rois. Mais nous avons réfuté cela dans les corollaires 1 et 2 de la proposition 32, partie I, et par la proposition 16, partie I, nous avons montré que Dieu agit par la même nécessité qu'il se comprend ; c'est-à-dire que, de même qu'il suit de la nécessité de la nature divine (ainsi que tous l'admettent d'une voix unanime) que Dieu se comprenne lui-même, il suit également de la même nécessité que Dieu produise une infinité de choses en une infinité de modes. D'autre part, nous avons montré, par la proposition 34, partie I, que la puissance de Dieu n'est rien en dehors de l'essence active de Dieu. Par conséquent, il nous est aussi impossible de concevoir Dieu n'agissant pas que Dieu n'existant pas.

De plus, s'il me plaisait de poursuivre ainsi davantage, je pourrais montrer en outre ici que cette puissance que le vulgaire suppose à Dieu est non seulement une puissance humaine (ce qui montre que Dieu est conçu par le vulgaire comme un homme ou à l'imitation d'un homme), mais encore enveloppe l'impuissance. Mais je ne veux pas revenir tant de fois sur le même sujet. Je prie seulement avec instance le lecteur d'examiner à plus d'une reprise ce qui a été dit là-dessus dans la première partie, depuis la proposition 16 jusqu'à la fin. Car nul ne pourra percevoir convenablement ce que je veux établir, s'il ne prend bien garde à ne pas confondre la puissance de Dieu avec la puissance humaine des Rois ou leur droit.

[72]

PROPOSITION IV

L'idée de Dieu, de laquelle suivent une infinité de choses en une infinité de modes, ne peut être qu'unique.

DÉMONSTRATION

L'entendement infini ne comprend rien à part les attributs de Dieu et ses affections (selon la proposition 30, partie I). Or Dieu est unique (selon le corollaire 1 de la proposition 14, partie I). Donc l'idée de Dieu, de laquelle suivent une infinité de choses en une infinité de modes, ne peut être qu'unique. C.Q.F.D.

PROPOSITION V

L'être formel des idées reconnaît pour cause Dieu, en tant seulement qu'il est considéré comme chose pensante, et non en tant qu'il s'explique par un autre attribut. C'est-à-dire que les idées, tant des attributs de Dieu que des choses particulières, reconnaissent pour cause efficiente, non les objets mêmes qu'elles représentent, autrement dit les choses perçues, mais Dieu lui-même, en tant qu'il est chose pensante.

DÉMONSTRATION

Cela est évident d'après la proposition 3. Là, en effet, nous concluions que Dieu peut former l'idée de son essence et de tout ce qui en suit nécessairement, et nous le concluions de cela seul que Dieu est chose pensante, et non de ce qu'il est l'objet de sa propre idée. C'est pourquoi l'être formel des idées reconnaît pour cause Dieu, en tant qu'il est chose pensante.

Mais cela se démontre encore autrement, de cette façon : L'être formel des idées est un mode de penser (comme il est connu de soi), c'est-à-dire (selon le corollaire de la proposition 25, partie I) un mode qui exprime de certaine façon la nature de Dieu, en tant qu'il est chose [73] pensante, et par conséquent (selon la proposition 10, partie I) n'enveloppe le concept d'aucun autre attribut de Dieu, et conséquemment (selon l'axiome 4, partie I) n'est l'effet d'aucun autre attribut,

sinon de la pensée. Par conséquent l'être formel des idées reconnaît pour cause Dieu, en tant seulement qu'il est considéré comme chose pensante, etc. C.Q.F.D.

PROPOSITION VI

Les modes d'un attribut, quel qu'il soit, ont pour cause Dieu, en tant seulement qu'il est considéré sous cet attribut dont ils sont les modes, et non en tant qu'il est considéré sous aucun autre.

DÉMONSTRATION

Chaque attribut, en effet, est conçu par soi, en dehors de tout autre (selon la proposition 10, partie I). Aussi les modes de chaque attribut enveloppent-ils le concept de leur attribut, mais non d'un autre. Par conséquent (selon l'axiome 4, partie I), ils ont pour cause Dieu, en tant seulement qu'il est considéré sous cet attribut dont ils sont les modes, et non en tant qu'il est considéré sous aucun autre. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'être formel des choses qui ne sont pas des modes de penser, ne suit pas de la nature divine du fait qu'elle a d'abord connu les choses ; mais les choses représentées suivent et sont conclues de leurs propres attributs de la même façon et avec la même nécessité que nous avons montré que les idées suivent de l'attribut de la Pensée.

[74]

PROPOSITION VII

L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses.

DÉMONSTRATION

Cela est évident d'après l'axiome 4 de la première partie. Car l'idée de chaque chose causée dépend de la connaissance de la cause dont elle est l'effet.

COROLLAIRE

Il suit de là que la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir. C'est-à-dire que tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu, suit objectivement en Dieu de l'idée de Dieu, dans le même ordre et selon la même connexion.

SCOLIE

Ici, avant de poursuivre, il faut nous rappeler ce que nous avons montré plus haut, à savoir que tout ce qui peut être perçu par un entendement infini comme constituant l'essence de la substance n'appartient qu'à une substance unique, et conséquemment que substance pensante et substance étendue sont une seule et même substance, qui est comprise tantôt sous cet attribut, tantôt sous celui-là. De même aussi le mode de l'étendue et l'idée de ce mode sont une seule et même chose, mais exprimée de deux façons : ce que certains d'entre les Hébreux semblent avoir vu comme à travers un nuage, puisqu'ils admettent que Dieu, l'entendement de Dieu et les choses comprises par lui sont une seule et même chose. Par exemple, un cercle existant dans la Nature et l'idée du cercle existant, laquelle est aussi en Dieu, sont une seule et même chose, qui s'explique par des attributs différents ; et ainsi, que nous concevions la Nature soit sous l'attribut de l'Étendue, soit sous l'attribut de la Pensée, soit sous quelque autre, [75] nous trouverons un seul et même ordre, autrement dit une seule et même connexion de causes, c'est-à-dire les mêmes choses se suivant les unes les autres. Et lorsque j'ai dit que Dieu est cause de l'idée, par exemple du cercle en tant seulement qu'il est chose pensante, et du cercle en tant seulement qu'il est chose étendue, ce n'est pour aucune autre raison, sinon que l'être formel de l'idée du cercle ne peut être perçu que par un autre mode de penser qui en est comme la cause prochaine, celui-ci à son tour par un autre, et ainsi à l'infini ; de sorte que, aussi longtemps que les choses sont considérées comme des modes de penser, nous devons expliquer l'ordre de la Nature entière, autrement dit la connexion des causes, par le seul attribut de la Pensée ; et en tant qu'elles sont considérées comme des modes de l'Étendue, l'ordre aussi de la Nature entière doit être expliqué par le seul attribut de l'Étendue ; et je l'entends de même pour les autres attributs. C'est pourquoi Dieu est réellement cause des choses comme elles sont en soi, en tant qu'il consiste en une infinité d'attributs ; et je ne puis pour le moment expliquer cela plus clairement.

PROPOSITION VIII

Les idées des choses particulières ou des modes non existants doivent être comprises dans l'idée infinie de Dieu de la même façon que les essences formelles des choses particulières ou des modes sont contenues dans les attributs de Dieu.

DÉMONSTRATION

Cette proposition est évidente d'après la précédente ; mais elle se comprend plus clairement par le scolie précédent.

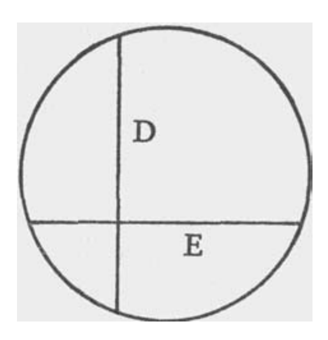
COROLLAIRE

Il suit de là que, aussi longtemps que les choses particulières n'existent qu'en tant qu'elles sont comprises dans [76] les attributs de Dieu, leur être objectif, autrement dit leurs idées n'existent qu'en tant que l'idée infinie de Dieu existe ; et lorsqu'on dit que des choses particulières existent, non seulement en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, mais encore en tant qu'on dit qu'elles durent, leurs idées aussi enveloppent l'existence par laquelle on dit qu'elles durent.

SCOLIE

Si quelqu'un désirait un exemple en vue d'une plus ample explication de ce point, je n'en pourrais certes donner aucun qui expliquât de façon adéquate la chose dont je parle ici, car elle est unique ; cependant je m'efforcerai de l'expliquer autant qu'il est possible de le faire.

Un cercle, donc, est de nature telle, que les segments formés par toutes les lignes droites qui se coupent mutuellement à l'intérieur



constituent des côtés d'angles droits égaux entre eux ; aussi, dans le cercle, sont contenus une infinité de côtés d'angles droits égaux entre eux. Cependant on ne peut dire de nul d'entre eux qu'il existe, si ce n'est en tant que le cercle existe, et l'on ne peut dire non plus que l'idée de quelqu'un de ces côtés d'angles droits existe, si ce n'est en tant qu'elle est comprise dans l'idée

du cercle. Que l'on conçoive maintenant que, parmi ces côtés d'angles droits en nombre infini, deux seulement existent, savoir E et D. Certes, leurs idées existent alors aussi, non seulement en tant qu'elles sont comprises dans l'idée du cercle, mais encore en tant qu'elles enveloppent l'existence de ces côtés d'angles droits ; ce qui fait qu'elles se distinguent des autres idées des autres côtés d'angles droits.

[77]

PROPOSITION IX

L'idée d'une chose particulière existant en acte a pour cause Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est considéré comme affecté d'une autre idée de chose particulière existant en acte, dont Dieu est aussi la cause en tant qu'il est affecté d'une troisième idée, et ainsi à l'infini.

DÉMONSTRATION

L'idée d'une chose particulière existant en acte est un mode particulier de penser, et distinct des autres (selon le corollaire et le scolie de la proposition 8) ; par conséquent (selon la proposition 6) elle a pour cause Dieu en tant seulement qu'il est chose pensante. Non cependant (selon la proposition 28, partie I) en tant qu'il est chose pensante absolument, mais en tant qu'il est considéré comme affecté d'un autre mode de penser ; et de celui-ci encore Dieu est cause, en tant qu'il est affecté d'un autre, et ainsi à l'infini. Or l'ordre et la connexion des idées (selon la proposition 7) sont les mêmes que l'ordre et la connexion des causes ; donc la cause de l'idée d'une chose particulière, c'est une autre idée, autrement dit Dieu en tant qu'il est considéré comme affecté d'une autre idée, et de celle-ci encore il est cause en tant qu'il est affecté d'une autre, et ainsi à l'infini. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

De tout ce qui arrive dans l'objet particulier d'une idée quelconque, la connaissance est donnée en Dieu, en tant seulement qu'il a l'idée de cet objet.

DÉMONSTRATION

De tout ce qui arrive dans l'objet d'une idée quelconque, l'idée est donnée en Dieu (selon la proposition 3), non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est considéré [78] comme affecté d'une autre idée de chose particulière (selon la proposition précédente) ; mais (selon la proposition 7) l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses ; donc la connaissance de ce qui arrive dans quelque objet particulier sera en Dieu, en tant seulement qu'il a l'idée de cet objet. C.Q.F.D.

PROPOSITION X

À l'essence de l'homme n'appartient pas l'être de la substance, autrement dit la substance ne constitue pas la forme de l'homme.

DÉMONSTRATION

En effet, l'être de la substance enveloppe l'existence nécessaire (selon la proposition 7, partie I). Si donc l'être de la substance appartenait à l'essence de l'homme, alors, la substance étant donnée, l'homme serait nécessairement donné (selon la définition 2), et conséquemment l'homme existerait nécessairement, ce qui (selon l'axiome 1) est absurde. Donc, etc. C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette proposition se démontre aussi par la proposition 5 de la première partie, à savoir que deux substances de même nature ne sont données. Or, comme plusieurs hommes peuvent exister, c'est donc que ce qui constitue la forme de l'homme n'est pas l'être de la substance. En outre, cette proposition est encore évidente d'après les autres propriétés de la substance, à savoir que la substance est, par sa nature, infinie, immuable, indivisible, etc., comme chacun peut le voir facilement.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'essence de l'homme est constituée par certaines modifications des attributs de Dieu. Car [79] l'être de la substance (selon la proposition précédente) n'appartient pas à l'essence de

l'homme. Celle-ci est donc (selon la proposition 15, partie I) quelque chose qui est en Dieu et qui, sans Dieu, ne peut ni être ni être conçu, autrement dit (selon le corollaire de la proposition 25, partie I) une affection ou un mode qui exprime la nature de Dieu d'une façon certaine et déterminée.

SCOLIE

Tous doivent certes accorder que rien, sans Dieu, ne peut ni être ni être conçu. Car tous reconnaissent que Dieu est l'unique cause de toutes choses, tant de leur essence que de leur existence ; c'est-à-dire que Dieu n'est pas seulement la cause des choses quant au devenir, comme on dit, mais encore quant à l'être. Toutefois, la plupart disent que cela appartient à l'essence d'une chose, ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue ; et par conséquent ils croient ou bien que la nature de Dieu appartient à l'essence des choses créées, ou bien que les choses créées peuvent être ou être conçues sans Dieu, ou bien, ce qui est plus certain, ils ne sont pas suffisamment d'accord avec eux-mêmes. Et la cause de ce fait, c'est, je crois, qu'ils n'ont pas observé la méthode philosophique. Car la nature divine, qu'ils devaient considérer avant tout, parce qu'elle est la première tant selon la connaissance que selon la nature, ils ont cru que, dans l'ordre de la connaissance, elle était la dernière, et que les choses que l'on appelle objets des sens étaient antérieures à toutes : d'où il est résulté que, tandis qu'ils considéraient les choses naturelles, il n'est aucune chose à laquelle ils aient moins pensé qu'à la nature divine, et ensuite, lorsqu'ils ont appliqué leur esprit à la considération de la nature divine, il n'est aucune chose à laquelle ils aient pu moins penser qu'à leurs premières fictions, sur lesquelles ils avaient bâti leur connaissance des choses naturelles, vu qu'elles ne pouvaient en rien les aider à la connaissance de la nature divine ; [80] par conséquent il n'est pas étonnant qu'ils se soient contredits de temps à autre. Mais je laisse cela, car mon intention a été ici de ne donner que la raison pourquoi je n'ai pas dit que cela appartient à l'essence d'une chose, ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue ; et cette raison, c'est que les choses particulières ne peuvent ni être ni être conçues sans Dieu, et pourtant Dieu n'appartient pas à leur essence. Mais j'ai dit que cela constitue nécessairement l'essence d'une chose, qui, étant donné, fait que la chose est posée, et qui, étant enlevé, fait que la chose est enlevée, autrement dit

ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue, et qui inversement ne peut, sans la chose, ni être ni être conçu.

PROPOSITION XI

Ce qui constitue, en premier lieu, l'être actuel de l'Esprit humain n'est rien d'autre que l'idée d'une chose particulière existant en acte.

DÉMONSTRATION

L'essence de l'homme (selon le corollaire de la proposition précédente) est constituée par certains modes des attributs de Dieu, savoir (selon l'axiome 2) par les modes de penser, dont l'idée de tous (selon l'axiome 3) est antérieure par nature et qui, étant donnée, fait que les autres modes (ceux auxquels l'idée est antérieure par nature) doivent exister dans le même individu (selon le même axiome). Ainsi donc, une idée est en premier lieu ce qui constitue l'être de l'Esprit humain. Mais non l'idée d'une chose non existante. Car alors (selon le corollaire de la proposition 8) on ne pourrait pas dire que cette idée même existât. Ce sera donc l'idée d'une chose existant en acte. Mais non d'une chose infinie. Car une chose infinie (selon les propositions 21 et 22, partie I) doit toujours exister nécessairement. Or cela (selon l'axiome 1) est absurde. Donc ce qui, en premier lieu, constitue l'être actuel de [81] l'Esprit humain est l'idée d'une chose particulière existant en acte. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'Esprit humain est une partie de l'entendement infini de Dieu ; et par suite, lorsque nous disons que l'Esprit humain perçoit ceci ou cela, nous ne disons rien d'autre sinon que Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il s'explique par la nature de l'Esprit humain, autrement dit en tant qu'il constitue l'essence de l'Esprit humain, possède telle ou telle idée ; et lorsque nous disons que Dieu possède telle ou telle idée, non seulement en tant qu'il constitue la nature de l'Esprit humain, mais encore en tant qu'il possède, conjointement avec l'Esprit humain, l'idée d'une autre chose, nous disons alors que l'Esprit humain perçoit une chose en partie, autrement dit de façon inadéquate.

SCOLIE

Ici sans doute les lecteurs hésiteront, et beaucoup de choses leur viendront à l'esprit qui les arrêteront ; c'est pourquoi je les prie d'avancer à pas lents avec moi et de ne point formuler de jugement qu'ils n'aient tout lu.

PROPOSITION XII

Tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain doit être perçu par l'Esprit humain, autrement dit l'idée de cette chose sera nécessairement donnée dans l'Esprit : c'est-à-dire que, si l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est un corps, rien ne pourra arriver dans ce corps qui ne soit perçu par l'Esprit.

[82]

DÉMONSTRATION

Tout ce qui arrive, en effet, dans l'objet d'une idée quelconque, la connaissance en est donnée nécessairement en Dieu (selon le corollaire de la proposition 9), en tant qu'il est considéré comme affecté de l'idée de cet objet, c'est-à-dire (selon la proposition 11) en tant qu'il constitue l'esprit de quelque chose. Donc tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain, la connaissance en est donnée nécessairement en Dieu, en tant qu'il constitue la nature de l'Esprit humain, c'est-à-dire (selon le corollaire de la proposition 11) que la connaissance de cette chose sera nécessairement dans l'Esprit, autrement dit l'Esprit la perçoit. C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette proposition est évidente encore et se comprend plus clairement d'après le scolie de la proposition 7, auquel on se reportera.

PROPOSITION XIII

L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit un certain mode de l'Étendue existant en acte, et rien d'autre.

DÉMONSTRATION

Si le Corps, en effet, n'était pas l'objet de l'Esprit humain, les idées des affections du Corps ne seraient pas en Dieu (selon le corollaire de la proposition 9) en tant qu'il constitue notre Esprit, mais en tant qu'il constituerait l'esprit d'une autre chose ; c'est-à-dire (selon le corollaire de la proposition 11) que les idées des affections du Corps ne seraient pas dans notre Esprit. Or (selon l'axiome 4) nous avons les idées des affections du Corps. Donc l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, et le Corps existant en acte (selon la proposition 11). Si [83] d'ailleurs, outre le Corps, il était encore un autre objet de l'Esprit, comme (selon la proposition 36, partie I) il n'existe rien d'où ne suive quelque effet, l'idée de quelque effet de cet objet devrait (selon la proposition 11), être nécessairement donnée dans notre Esprit. Or (selon l'axiome 5) nulle idée n'en est donnée. Donc l'objet de notre Esprit est le Corps existant, et rien d'autre. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'homme consiste en un Esprit et en un Corps, et que le Corps humain existe, comme nous le sentons.

SCOLIE

Par là nous comprenons, non seulement que l'Esprit humain est uni au Corps, mais encore ce qu'il faut entendre par union de l'Esprit et du Corps. Mais personne ne pourra comprendre de façon adéquate, c'est-à-dire distincte, cette union, s'il ne connaît auparavant de façon adéquate la nature de notre Corps. Car ce que nous avons montré jusqu'ici est tout à fait commun et n'appartient pas plus aux hommes qu'aux autres individus, qui sont tous animés, quoique à des degrés différents cependant. Car de toute chose est nécessairement donnée en Dieu une idée, dont Dieu est cause, de la même façon qu'est donnée l'idée du Corps humain : et par conséquent ce que nous avons dit de

l'idée du Corps humain doit nécessairement être dit de l'idée de toute chose. Cependant nous ne pouvons nier non plus que les idées diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes, et qu'une idée l'emporte sur une autre et contient plus de réalité, dans la mesure où l'objet de l'une l'emporte sur l'objet de l'autre et contient plus de réalité. Aussi, pour déterminer en quoi l'Esprit humain diffère des autres et en quoi il l'emporte sur les autres, il nous est nécessaire de connaître, comme nous l'avons dit, la nature de son objet, c'est-à-dire du Corps [84] humain. Mais je ne puis l'expliquer ici, et cela n'est pas nécessaire pour ce que je veux démontrer. Je dis cependant en général que, plus un corps est apte, par rapport aux autres, à agir et à pâtir de plus de façons à la fois, plus son Esprit est apte, par rapport aux autres, à percevoir plus de choses à la fois : et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins d'autres corps concourent avec lui à une action, plus son esprit est apte à comprendre distinctement. Et par là nous pouvons connaître l'excellence d'un esprit sur les autres ; ensuite nous pouvons voir aussi la cause pourquoi nous n'avons de notre Corps qu'une connaissance tout à fait confuse, ainsi que plusieurs autres choses que je déduirai de là par la suite. C'est pourquoi j'ai jugé qu'il valait la peine d'expliquer et de démontrer ceci avec plus de soin, et il est nécessaire à cet effet de poser d'abord un petit nombre de notions sur la nature des corps.

AXIOME I

TOUS LES CORPS OU SONT EN MOUVEMENT OU SONT EN REPOS.

AXIOME II

CHAQUE CORPS SE MEUT TANTÔT PLUS LENTEMENT, TANTÔT PLUS RAPIDEMENT.

LEMME I

Les corps se distinguent les uns des autres en raison du mouvement et du repos, de la vitesse et de la lenteur, et non en raison de la substance.

DÉMONSTRATION

La première partie de ce lemme, je la suppose connue de soi. Quant au fait que les corps ne se distinguent pas en raison de la substance, il est évident tant par la proposition 5 que par la proposition 8 de la première partie. [85] Mais il est encore plus clair par ce qui a été dit dans le scolie de la proposition 15 de la première partie.

LEMME II

Tous les corps conviennent en certaines choses.

DÉMONSTRATION

Tous les corps conviennent, en effet, en ce qu'ils enveloppent le concept d'un seul et même attribut (selon la définition 1) ; ensuite en ce qu'ils peuvent se mouvoir tantôt plus lentement, tantôt plus rapidement, et absolument en ce qu'ils peuvent tantôt être en mouvement, tantôt être en repos.

LEMME III

Un corps en mouvement ou en repos a dû être déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps, qui a été aussi déterminé au mouvement ou au repos par un autre, et cet autre à son tour par un autre, et ainsi à l'infini.

DÉMONSTRATION

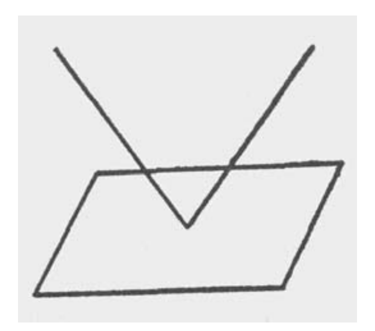
Les corps (selon la définition 1) sont des choses particulières, qui (selon le lemme 1) se distinguent les unes des autres en raison du mouvement et du repos ; par conséquent (selon la proposition 28, partie I) chacune a dû être nécessairement déterminée au mouvement ou au repos par une autre chose particulière, à savoir (selon la proposition 6) par un autre corps, qui (selon l'axiome 1) est lui-même en mouvement ou en repos. Mais ce corps aussi (pour la même raison) n'a pu être en mouvement ou en repos, s'il n'a été déterminé au mouvement ou au repos par un autre, et celui-ci à son tour (pour la même raison) par un autre, et ainsi à l'infini. C.Q.F.D.

[86]

COROLLAIRE

Il suit de là qu'un corps en mouvement se meut jusqu'à ce qu'il soit déterminé au repos par un autre corps ; et qu'un corps en repos reste aussi en repos jusqu'à ce qu'il soit déterminé au mouvement par un autre. Cela est d'ailleurs connu de soi. Car lorsque je suppose, par exemple, que le corps A est en repos, et que je ne porte pas mon attention sur d'autres corps en mouvement, je ne puis rien dire du corps A, sinon qu'il est en repos. Que s'il arrive ensuite que le corps A soit en mouvement, cela n'a pu certes provenir de ce qu'il était en repos, car il ne pouvait suivre de là rien d'autre sinon que le corps A restât en repos. Si, au contraire, le corps A est supposé être en mouvement, chaque fois que nous aurons en vue A seulement, nous n'en pourrons rien affirmer sinon qu'il est en mouvement. Que s'il arrive ensuite que A soit en repos, cela de même n'a pu certes provenir du mouvement qu'il avait, car de ce mouvement il ne pouvait rien suivre d'autre sinon que A fût en mouvement : cela provient donc d'une chose qui n'était pas en A, à savoir d'une cause extérieure, par laquelle il a été déterminé au repos.

AXIOME I



TOUTES LES FAÇONS DONT UN CORPS EST AFFECTÉ PAR UN AUTRE CORPS SUIVENT A LA FOIS DE LA NATURE DU CORPS AFFECTÉ ET DE LA NATURE DU CORPS QUI AFFECTE ; DE SORTE QU'UN SEUL ET MÊME CORPS EST MÛ DE DIFFÉRENTES FAÇONS SELON LA DIFFÉRENCE DE NATURE DES CORPS QUI LE MEUVENT, ET AU CONTRAIRE DES CORPS DIFFÉRENTS SONT MUS DE DIFFÉRENTES FAÇONS PAR UN SEUL ET MÊME CORPS.

[87]

AXIOME II

QUAND UN CORPS EN MOUVEMENT EN HEURTE UN AUTRE AU REPOS QU'IL NE PEUT METTRE EN MOUVEMENT, IL EST RÉFLÉCHI, DE SORTE QU'IL CONTINUE À SE MOUVOIR, ET L'ANGLE DE LA LIGNE DU MOUVEMENT DE RÉFLEXION AVEC LE PLAN DU CORPS EN REPOS QUI EST HEURTÉ SERA ÉGAL À L'ANGLE QUE FAIT LA LIGNE DU MOUVEMENT D'INCIDENCE AVEC CE MÊME PLAN.

Voilà en ce qui concerne les corps les plus simples, à savoir ceux qui ne se distinguent les uns des autres que par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur. Elevons-nous maintenant aux corps composés.

DÉFINITION

QUAND UN CERTAIN NOMBRE DE CORPS DE MÊME OU DE DIFFÉRENTE GRANDEUR SONT CONTRAINTS PAR LES AUTRES À ENTRER EN CONTACT RÉCIPROQUE, OU BIEN, S'ILS SE MEUVENT SELON LE MÊME DEGRÉ OU SELON DES

DEGRÉS DIFFÉRENTS DE VITESSE, À SE COMMUNIQUER LES UNS AUX AUTRES LEURS MOUVEMENTS SUIVANT UN CERTAIN RAPPORT, NOUS DIRONS QUE CES CORPS SONT UNIS ENTRE EUX, ET QU'ILS COMPOSENT TOUS ENSEMBLE UN SEUL CORPS, AUTREMENT DIT UN *INDIVIDU*, QUI SE DISTINGUE DES AUTRES PAR CETTE UNION DE CORPS.

AXIOME III

SELON QUE LES PARTIES D'UN INDIVIDU, AUTREMENT DIT D'UN CORPS COMPOSÉ, SONT EN CONTACT RÉCIPROQUE PAR DES SURFACES PLUS OU MOINS GRANDES, ELLES PEUVENT PLUS DIFFICILEMENT OU PLUS FACILEMENT ÊTRE CONTRAINTES A CHANGER [88] LEUR POSITION, ET CONSEQUEMMENT PLUS FACILEMENT OU PLUS DIFFICILEMENT IL PEUT SE FAIRE QUE CET INDIVIDU REVÊTE UNE AUTRE FIGURE. AUSSI, LES CORPS DONT LES PARTIES SONT EN CONTACT RÉCIPROQUE PAR DE GRANDES SURFACES, JE LES APPELLERAI *DURS* ; *MOUS* DE LEUR CÔTÉ, CEUX DONT LES PARTIES SONT EN CONTACT PAR DE PETITES SURFACES ; ET *FLUIDES* ENFIN, CEUX DONT LES PARTIES SE MEUVENT ENTRE ELLES.

LEMME IV

Si d'un corps, autrement dit d'un individu, qui est composé de plusieurs corps, certains corps sont séparés, et qu'en même temps autant d'autres de même nature les remplacent, l'individu conservera sa nature comme auparavant, sans aucun changement dans sa forme.

DÉMONSTRATION

Les corps, en effet (selon le lemme 1), ne se distinguent pas en raison de la substance ; d'autre part, ce qui constitue la forme d'un individu consiste dans une union de corps (selon la définition précédente) ; or celle-ci est conservée (selon l'hypothèse), bien qu'il se produise un changement continuel de corps ; donc l'individu conservera sa

nature comme auparavant, tant par rapport à la substance que par rapport au mode.

LEMME V

Si les parties qui composent un individu deviennent plus grandes ou plus petites, dans cette proportion cependant que toutes conservent entre elles le même rapport de mouvement et de repos qu'auparavant, l'individu conservera de même sa nature comme auparavant, sans aucun changement de forme.

[89]

DÉMONSTRATION

La démonstration est la même que celle du lemme précédent.

LEMME VI

Si certains corps composant un individu sont contraints de détourner vers une partie le mouvement qu'ils ont vers une autre, mais de façon qu'ils puissent continuer leurs mouvements et se les communiquer les uns aux autres selon le même rapport qu'auparavant, l'individu conservera de même sa nature, sans aucun changement de forme.

DÉMONSTRATION

Cela est évident de soi, car cet individu est supposé conserver tout ce que nous avons dit, en le définissant, qui constitue sa forme.

LEMME VII

Un individu ainsi composé conserve en outre sa nature, soit qu'il se meuve en son entier, soit qu'il soit en repos, soit qu'il se meuve vers une partie ou vers une autre, pourvu que chaque partie conserve son mouvement et le communique aux autres comme auparavant.

DÉMONSTRATION

Cela est évident d'après la définition de l'individu, à laquelle on se reportera avant le lemme 4.

SCOLIE

Par là nous voyons donc pour quelle raison un individu composé peut être affecté de beaucoup de façons, en conservant néanmoins sa nature.

[90] Or jusqu'ici nous n'avons conçu l'individu que comme composé de corps qui se distinguent entre eux seulement par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur, c'est-à-dire des corps les plus simples.

Que si maintenant nous en concevons un autre, composé de plusieurs individus de nature différente, nous trouverons qu'il peut être affecté de plusieurs autres façons, en conservant néanmoins sa nature. Puisque, en effet, chaque partie en est composée de plusieurs corps, chaque partie pourra donc (selon le lemme précédent), sans aucun changement dans sa nature, se mouvoir tantôt plus lentement, tantôt plus rapidement, et communiquer en conséquence plus rapidement ou plus lentement ses mouvements aux autres parties.

Que si, de plus, nous concevons un troisième genre d'individus, composé de ces seconds, nous trouverons qu'il peut être affecté de beaucoup d'autres façons, sans aucun changement dans sa forme. Et si nous continuons de la sorte à l'infini, nous concevrons facilement que la Nature tout entière est un seul Individu, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façons, sans aucun changement de l'Individu tout entier. Et, si mon intention avait été de traiter expressément du corps, j'aurais dû expliquer et démontrer cela plus amplement. Mais j'ai déjà dit que je me propose autre chose, et que je ne me livre à ces considérations pour nul autre motif, sinon que j'en puis facilement déduire ce que j'ai résolu de démontrer.

POSTULATS

I. – LE CORPS HUMAIN EST COMPOSÉ D'UN TRÈS GRAND NOMBRE D'INDIVIDUS (DE NATURE DIFFÉRENTE), DONT CHACUN EST LUI-MÊME TRÈS COMPOSÉ.

II. – DES INDIVIDUS DONT LE CORPS HUMAIN EST COMPOSÉ, CERTAINS SONT FLUIDES, CERTAINS SONT MOUS, ET CERTAINS ENFIN SONT DURS.

[91]

III. – LES INDIVIDUS COMPOSANT LE CORPS HUMAIN, ET CONSÉQUEMMENT LE CORPS HUMAIN LUI-MÊME EST AFFECTÉ PAR LES CORPS EXTÉRIEURS D'UN TRÈS GRAND NOMBRE DE FAÇONS.

IV. – LE CORPS HUMAIN A BESOIN, POUR SE CONSERVER, D'UN TRÈS GRAND NOMBRE D'AUTRES CORPS, PAR LESQUELS IL EST CONTINUELLEMENT COMME RÉGÉNÉRÉ.

V. – QUAND UNE PARTIE FLUIDE DU CORPS HUMAIN EST DÉTERMINÉE PAR UN CORPS EXTÉRIEUR À HEURTER SOUVENT UNE PARTIE MOLLE, ELLE EN CHANGE LA SURFACE ET LUI IMPRIME POUR AINSI DIRE CERTAINES TRACES DU CORPS EXTÉRIEUR QUI LA POUSSE.

VI. – LE CORPS HUMAIN PEUT MOUVOIR LES CORPS EXTÉRIEURS D'UN TRÈS GRAND NOMBRE DE FAÇONS, ET LES DISPOSER D'UN TRÈS GRAND NOMBRE DE FAÇONS.

PROPOSITION XIV

L'esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son corps peut être disposé d'un plus grand nombre de façons.

DÉMONSTRATION

Le corps humain, en effet (selon les postulats 3 et 6), est affecté d'un très grand nombre de façons par les corps extérieurs, et il est disposé pour affecter les corps extérieurs d'un très grand nombre de façons. Or tout ce qui arrive dans le corps humain, l'esprit humain doit le percevoir (selon la proposition 12). Donc l'esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte, etc. C.Q.F.D.

PROPOSITION XV

L'idée qui constitue l'être formel de l'esprit humain n'est pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées.

[92]

DÉMONSTRATION

L'idée qui constitue l'être formel de l'esprit humain est l'idée du corps (selon la proposition 13), lequel (selon le postulat 1) est composé d'un très grand nombre d'individus eux-mêmes très composés. Or de chaque individu composant le corps, l'idée est donnée nécessairement en Dieu (selon le corollaire de la proposition 8). Donc (selon la proposition 7) l'idée du corps humain est composée de ces très nombreuses idées des parties composantes. C.Q.F.D.

PROPOSITION XVI

L'idée de chaque façon dont le corps humain est affecté par les corps extérieurs doit envelopper à la fois la nature du corps humain et la nature du corps extérieur.

DÉMONSTRATION

Toutes les façons, en effet, dont un corps est affecté suivent à la fois de la nature du corps affecté et de la nature du corps qui affecte (selon l'axiome 1 après le corollaire du lemme 3) ; aussi leur idée (selon l'axiome 4, partie I) enveloppera nécessairement la nature de l'un et de l'autre corps ; et par conséquent l'idée de chaque façon dont le corps humain est affecté par un corps extérieur enveloppe la nature du corps humain et du corps extérieur. C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

Il suit de là : 1° Que l'esprit humain perçoit la nature d'un très grand nombre de corps en même temps que la nature de son propre corps.

COROLLAIRE II

II suit : 2° Que les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plutôt la constitution de notre corps que [93] la nature des corps extérieurs ; ce que j'ai expliqué par de nombreux exemples dans l'appendice de la première partie.

PROPOSITION XVII

Si le corps humain est affecté d'une façon qui enveloppe la nature de quelque corps extérieur, l'esprit humain considérera ce corps extérieur comme existant en acte, ou comme lui étant présent, jusqu'à ce que le corps soit affecté d'une affection qui exclue l'existence ou la présence de ce même corps extérieur.

DÉMONSTRATION

Cela est évident. Car aussi longtemps que le corps humain est ainsi affecté, aussi longtemps l'esprit humain (selon la proposition 12) considérera cette affection du corps ; c'est-à-dire (selon la proposition précédente) qu'il aura l'idée d'un mode existant en acte, laquelle enveloppe la nature du corps extérieur, c'est-à-dire une idée qui n'exclut pas, mais pose l'existence ou la présence de la nature du corps extérieur ; et par conséquent, l'esprit (selon le corollaire 1 de la proposition précédente) considérera le corps extérieur comme existant en acte ou comme présent, jusqu'à ce que le corps soit affecté, etc. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Les corps extérieurs par lesquels le corps humain a été une fois affecté, quoiqu'ils n'existent pas et ne soient pas présents, l'esprit pourra cependant les considérer comme s'ils étaient présents.

DÉMONSTRATION

Lorsque des corps extérieurs déterminent des parties fluides du corps humain à heurter souvent des parties molles, elles en changent les surfaces (selon le postulat 5) ; d'où il arrive (voir l'axiome 2 après le corollaire du [94] lemme 3) que ces parties fluides sont réfléchies d'une autre façon qu'elles n'avaient coutume auparavant, et que, par la suite encore, rencontrant dans leur mouvement spontané ces surfaces nouvelles, elles sont réfléchies de la même façon que quand elles ont été poussées par les corps extérieurs contre ces surfaces ; et conséquemment, tandis qu'ainsi réfléchies elles continuent de se mouvoir, elles affectent le corps humain de la même façon, dont l'esprit (selon la proposition 12) se formera de nouveau l'idée ; c'est-à-dire (selon la proposition 17) que l'esprit considérera de nouveau le corps extérieur comme présent ; et cela autant de fois que des parties fluides du corps humain rencontreront dans leur mouvement spontané ces surfaces. C'est pourquoi, bien que les corps extérieurs, par lesquels le corps humain a été une fois affecté, n'existent pas, l'esprit cependant les considérera comme présents autant de fois que cette action du corps se répétera. C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous voyons ainsi comment il peut se faire que, des choses qui ne sont pas, nous les considérions comme présentes, ainsi qu'il arrive souvent. Et il peut se faire que cela arrive par d'autres causes ; mais il me suffit ici d'en avoir montré une seule, par laquelle je puisse expliquer la chose, comme si je l'eusse montrée par sa vraie cause. Je ne crois pas cependant m'être écarté beaucoup de la vraie, puisque tous les postulats que j'ai choisis contiennent à peine quoi que ce soit qui ne soit établi par l'expérience, de laquelle il ne nous est pas permis de douter, après que nous avons montré que le corps humain existe, comme nous le sentons (voir le corollaire après la proposition 13).

En outre (d'après le corollaire précédent et le corollaire 2 de la proposition 16), nous comprenons clairement quelle différence il y a, par exemple, entre l'idée de Pierre qui constitue l'essence de l'esprit de ce Pierre, et l'idée de ce Pierre qui est dans un autre homme, disons dans Paul. [95] Celle-là, en effet, explique directement l'essence du corps de ce Pierre, et n'enveloppe l'existence qu'aussi longtemps que Pierre existe ; l'autre, au contraire, indique plutôt la constitution du corps de Paul que la nature de Pierre, et ainsi, tant que dure cette constitution du corps de Paul, l'esprit de Paul considérera Pierre, quoiqu'il n'existe pas, comme s'il lui était cependant présent.

Aussi bien, pour conserver les termes en usage, les affections du corps humain dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme présents, nous les appellerons *images des choses*, quoiqu'elles ne reproduisent pas les figures des choses. Et lorsque l'esprit considère les corps sous ce rapport, nous dirons qu'il imagine.

Et ici, pour commencer à indiquer ce que c'est que l'*erreur*, je voudrais que l'on notât que les imaginations de l'esprit, considérées en soi, ne contiennent pas d'erreur, autrement dit que l'esprit n'est pas dans l'erreur parce qu'il imagine, mais en tant seulement qu'il est considéré comme privé de l'idée qui exclue l'existence de ces choses qu'il imagine comme lui étant présentes. Car si l'esprit, pendant qu'il imagine comme lui étant présentes des choses qui n'existent pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas en réalité, il regarderait certes cette puissance d'imaginer comme une vertu de sa nature, et non comme un vice ; surtout si cette faculté d'imaginer dépendait

de sa nature seule, c’est-à-dire (selon la définition 7, partie I) si cette faculté d’imaginer de l’esprit était libre.

PROPOSITION XVIII

Si le corps humain a été une fois affecté par deux ou plusieurs corps en même temps, lorsque l’esprit, dans la suite, imaginera l’un d’eux, aussitôt il se souviendra aussi des autres.

[96]

DÉMONSTRATION

L’esprit (selon le corollaire précédent) imagine un corps pour cette raison que le corps humain est affecté et disposé par les traces d’un corps extérieur de la même façon qu’il a été affecté quand certaines de ses parties ont reçu une impulsion du corps extérieur lui-même : mais (selon l’hypothèse) le corps a été alors disposé de façon que l’esprit imaginât deux corps en même temps ; donc désormais l’esprit imaginera encore deux corps en même temps, et lorsqu’il imaginera l’un des deux, aussitôt il se souviendra aussi de l’autre. C.Q.F.D.

SCOLIE

Par là nous comprenons clairement ce que c’est que la *Mémoire*. Elle n’est, en effet, rien d’autre qu’un certain enchaînement d’idées enveloppant la nature de choses qui sont en dehors du corps humain, enchaînement qui se fait dans l’esprit selon l’ordre et l’enchaînement des affections du corps humain.

Je dis : 1° Que c’est un enchaînement de ces idées seulement qui enveloppent la nature de choses qui sont en dehors du corps humain, mais non des idées qui expliquent la nature de ces mêmes choses ; car ce sont en réalité (selon la proposition 16) des idées des affections du corps humain, qui enveloppent la nature tant de celui-ci que des corps extérieurs.

Je dis : 2° Que cet enchaînement se fait selon l’ordre et l’enchaînement des affections du corps humain, afin de le distinguer de l’enchaînement des idées qui se fait selon l’ordre de l’entendement,

par lequel l'esprit perçoit les choses par leurs causes premières et qui est le même dans tous les hommes.

Et par là nous comprenons clairement pourquoi l'esprit passe aussitôt de la pensée d'une chose à la pensée d'une autre chose qui n'a aucune ressemblance avec la première ; [97] ainsi, par exemple, de la pensée du mot *pomum*, un Romain passe aussitôt à la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, et qui n'a rien de commun avec lui, sinon que le corps de cet homme a été souvent affecté par ces deux choses, c'est-à-dire que cet homme a souvent entendu le mot *pomum* pendant qu'il voyait le fruit même. Et ainsi chacun passera d'une pensée à une autre suivant que l'habitude a ordonné les images des choses dans le corps de chacun. En effet, un soldat, par exemple, en voyant sur le sable les traces d'un cheval, passera aussitôt de la pensée d'un cheval à la pensée d'un cavalier, et de là à la pensée de la guerre, etc. Mais un paysan passera de la pensée d'un cheval à la pensée d'une charrue, d'un champ, etc. ; et ainsi chacun, suivant qu'il a accoutumé de joindre et d'enchaîner les images des choses d'une façon ou d'une autre, passera d'une pensée à telle ou à telle autre.

PROPOSITION XIX

L'esprit humain ne connaît le corps humain lui-même et ne sait qu'il existe, sinon par les idées des affections dont le corps est affecté.

DÉMONSTRATION

L'esprit humain, en effet, est l'idée même, autrement dit la connaissance du corps humain (selon la proposition 13), laquelle (selon la proposition 9) est en Dieu, en tant qu'on le considère comme affecté d'une autre idée de chose particulière ; ou bien, puisque le corps humain (selon le postulat 4) a besoin d'un très grand nombre de corps par lesquels il est continuellement comme régénéré, et que l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes (selon la proposition 7) que l'ordre et la connexion des causes, cette idée sera en Dieu, en tant qu'on le considère comme affecté des idées d'un très grand nombre de choses particulières. Ainsi Dieu a l'idée du corps humain, autrement [98] dit connaît le corps humain, en tant qu'il est affecté d'un très grand nombre d'autres idées, et non en tant qu'il constitue la natu-

re de l'esprit humain ; c'est-à-dire (selon le corollaire de la proposition 11) que l'esprit humain ne connaît pas le corps humain. Mais les idées des affections du corps sont en Dieu, en tant qu'il constitue la nature de l'esprit humain, autrement dit l'esprit humain perçoit ces affections (selon la proposition 12), et conséquemment (selon la proposition 16) il perçoit le corps humain lui-même, et (selon la proposition 17) le perçoit comme existant en acte ; c'est donc dans cette mesure seulement que l'esprit humain perçoit le corps humain lui-même. C.Q.F.D.

PROPOSITION XX

De l'esprit humain aussi l'idée ou connaissance est donnée en Dieu, laquelle suit en Dieu de la même façon, et se rapporte à Dieu de la même façon que l'idée ou connaissance du corps humain.

DÉMONSTRATION

La pensée est un attribut de Dieu (selon la proposition 1) ; et par conséquent (selon la proposition 3), tant de la pensée que de toutes ses affections, et conséquemment (selon la proposition 11) de l'esprit humain aussi l'idée doit nécessairement être donnée en Dieu.

Ensuite, il ne suit pas que cette idée ou connaissance de l'esprit est donnée en Dieu en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est affecté d'une autre idée de chose particulière (selon la proposition 9). Mais l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des causes (selon la proposition 7). Donc cette idée ou connaissance de l'esprit suit en Dieu et se rapporte à Dieu de la même façon que l'idée ou connaissance du corps. C.Q.F.D.

[99]

PROPOSITION XXI

Cette idée de l'esprit est unie à l'esprit de la même façon que l'esprit lui-même est uni au corps.

DÉMONSTRATION

Nous avons montré que l'esprit est uni au corps par le fait que précisément le corps est l'objet de l'esprit (voir les propositions 12 et 13) : par conséquent, pour la même raison, l'idée de l'esprit doit être unie à son objet, c'est-à-dire à l'esprit lui-même, de la même façon que l'esprit est uni au corps. C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette proposition se comprend beaucoup plus clairement par ce qui a été dit dans le scolie de la proposition 7. Là, en effet, nous avons montré que l'idée du corps et le corps, c'est-à-dire (selon la proposition 13) l'esprit et le corps, sont un seul et même individu, qui est conçu tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue. C'est pourquoi l'idée de l'esprit et l'esprit lui-même sont une seule et même chose, qui est conçue sous un seul et même attribut, à savoir celui de la pensée. Il suit, dis-je, que l'idée de l'esprit et l'esprit lui-même sont donnés en Dieu, avec la même nécessité, de la même puissance de penser. Car en réalité l'idée de l'esprit, c'est-à-dire l'idée d'une idée, n'est rien d'autre que la forme d'une idée, en tant que celle-ci est considérée comme un mode de penser, sans relation à un objet ; aussitôt, en effet, que quelqu'un sait quelque chose, il sait par là même qu'il le sait, et en même temps il sait qu'il sait qu'il sait, et ainsi à l'infini. Mais de cela il sera traité par la suite.

PROPOSITION XXII

L'esprit humain perçoit non seulement les affections du corps, mais encore les idées de ces affections.

[100]

DÉMONSTRATION

Les idées des idées des affections suivent en Dieu de la même façon, et se rapportent à Dieu de la même façon que les idées mêmes des affections ; ce qui se démontre de la même façon que la proposition 20. Or les idées des affections du corps sont dans l'esprit humain

(selon la proposition 12), c'est-à-dire (selon le corollaire de la proposition 11) en Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de l'esprit humain. Donc les idées de ces idées seront en Dieu, en tant qu'il a la connaissance, autrement dit l'idée de l'esprit humain, c'est-à-dire (selon la proposition 21) qu'elles seront dans l'esprit humain lui-même, qui, pour cette raison, perçoit non seulement les affections du corps, mais encore les idées de celles-ci.

PROPOSITION XXIII

L'esprit ne se connaît lui-même, sinon en tant qu'il perçoit les idées des affections du corps.

DÉMONSTRATION

L'idée ou connaissance de l'esprit (selon la proposition 20) suit en Dieu de la même façon, et se rapporte à Dieu de la même façon que l'idée ou connaissance du corps. Or, puisque (selon la proposition 19) l'esprit humain ne connaît pas le corps humain lui-même, c'est-à-dire (selon le corollaire de la proposition 11) puisque la connaissance du corps humain ne se rapporte pas à Dieu en tant qu'il constitue la nature de l'esprit humain ; donc la connaissance de l'esprit ne se rapporte pas non plus à Dieu en tant qu'il constitue l'essence de l'esprit humain ; et par conséquent (selon le même corollaire de la proposition 11) l'esprit humain, dans cette mesure, ne se connaît pas lui-même.

Ensuite, les idées des affections dont le corps est affecté enveloppent la nature du corps humain lui-même (selon la [101] proposition 16), c'est-à-dire (selon la proposition 13) conviennent avec la nature de l'esprit ; c'est pourquoi la connaissance de ces idées enveloppera nécessairement la connaissance de l'esprit ; or (selon la proposition précédente) la connaissance de ces idées est dans l'esprit humain lui-même ; donc l'esprit humain ne se connaît lui-même que dans cette mesure. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXIV

L'esprit humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate des parties composant le corps humain.

DÉMONSTRATION

Les parties composant le corps humain n'appartiennent pas à l'essence du corps lui-même, si ce n'est en tant qu'elles se communiquent les unes aux autres leurs mouvements selon un certain rapport (voir la définition après le corollaire du lemme 3), et non en tant qu'elles peuvent être considérées comme des individus, sans rapport avec le corps humain. Les parties du corps humain sont, en effet (selon le postulat 1), des individus très composés, dont les parties (selon le lemme 4) peuvent être séparées du corps humain, celui-ci conservant entièrement sa nature et sa forme, et peuvent communiquer leurs mouvements (voir l'axiome 1 après le lemme 3) à d'autres corps selon un autre rapport ; par conséquent (suivant la proposition 3) l'idée ou connaissance de chaque partie sera en Dieu, et cela (selon la proposition 9) en tant qu'on le considère comme affecté d'une autre idée de chose particulière, laquelle chose particulière est antérieure à cette partie même selon l'ordre de la Nature (selon la proposition 7). La même chose, en outre, doit être dite aussi de chaque partie de l'individu même qui compose le corps humain ; par conséquent la connaissance de chaque partie composant le corps humain est en Dieu, en tant qu'il est affecté d'un très grand nombre d'idées de choses, et non en tant qu'il a [102] seulement l'idée du corps humain, c'est-à-dire (selon la proposition 13) l'idée qui constitue la nature de l'esprit humain ; et par conséquent (selon le corollaire de la proposition 11) l'esprit humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate des parties composant le corps humain. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXV

L'idée de quelque affection du corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate d'un corps extérieur.

DÉMONSTRATION

Nous avons montré (voir la proposition 16) que l'idée d'une affection du corps humain enveloppe la nature d'un corps extérieur dans la mesure où le corps extérieur détermine le corps humain lui-même d'une certaine façon. Mais, en tant que le corps extérieur est un individu qui ne se rapporte pas au corps humain, l'idée ou connaissance en est en Dieu (selon la proposition 9), en tant que Dieu est considéré comme affecté de l'idée d'une autre chose, qui (selon la proposition 7) est antérieure par nature au corps extérieur lui-même. C'est pourquoi la connaissance adéquate d'un corps extérieur n'est pas en Dieu en tant qu'il a l'idée d'une affection du corps humain, autrement dit l'idée d'une affection du corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate d'un corps extérieur. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXVI

L'esprit humain ne perçoit aucun corps extérieur comme existant en acte, sinon par les idées des affections de son propre corps.

DÉMONSTRATION

Si le corps humain n'a été affecté d'aucune façon par quelque corps extérieur, l'idée du corps humain non plus [103] (selon la proposition 7), c'est-à-dire (selon la proposition 13) l'esprit humain non plus n'a été affecté d'aucune façon par l'idée de l'existence de ce corps, autrement dit il ne perçoit d'aucune façon l'existence de ce corps extérieur. Mais dans la mesure où le corps humain est affecté de quelque façon par quelque corps extérieur, l'esprit perçoit le corps extérieur (selon la proposition 16 avec ses corollaires). C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Dans la mesure où l'esprit humain imagine un corps extérieur, il n'en a pas une connaissance adéquate.

DÉMONSTRATION

Lorsque l'esprit humain considère les corps extérieurs par les idées des affections de son propre corps, nous disons alors qu'il imagine (voir le scolie de la proposition 17) ; et l'esprit ne peut par d'autre raison (suivant la proposition précédente) imaginer les corps extérieurs comme existant en acte. Par conséquent (selon la proposition 25), dans la mesure où l'esprit imagine les corps extérieurs, il n'en a pas une connaissance adéquate. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXVII

L'idée de quelque affection du corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate du corps humain lui-même.

DÉMONSTRATION

Toute idée de quelque affection du corps humain enveloppe la nature du corps humain dans la mesure où le corps humain lui-même est considéré comme affecté d'une certaine façon (voir la proposition 16). Mais, en tant que le corps humain est un individu qui peut être affecté [104] de beaucoup d'autres façons, l'idée en est etc. (voir la démonstration de la proposition 25).

PROPOSITION XXVIII

Les idées des affections du corps humain, en tant qu'elles sont rapportées à l'esprit humain seulement, ne sont pas claires et distinctes, mais confuses.

DÉMONSTRATION

Les idées des affections du corps humain enveloppent, en effet, la nature tant des corps extérieurs que du corps humain lui-même (selon la proposition 16) ; et elles doivent envelopper la nature non seulement du corps humain, mais encore de ses parties ; car les affections (selon le postulat 3) sont les façons dont les parties du corps humain, et conséquemment le corps tout entier est affecté. Mais (selon les propositions 24 et 25) la connaissance adéquate des corps extérieurs, comme aussi des parties composant le corps humain, n'est pas en Dieu en tant qu'on le considère comme affecté par l'esprit humain, mais en tant qu'on le considère comme affecté par d'autres idées. Donc ces idées d'affections, en tant qu'elles sont rapportées à l'esprit humain seul, sont comme des conséquences sans prémisses, c'est-à-dire (comme il est connu de soi) des idées confuses. C.Q.F.D.

SCOLIE

On démontre de la même façon que l'idée qui constitue la nature de l'esprit humain n'est pas, considérée en elle seule, claire et distincte ; et qu'il en est de même de l'idée de l'esprit humain et des idées des idées des affections du corps humain, en tant qu'elles sont rapportées à l'esprit seul, ce que chacun peut voir facilement.

[105]

PROPOSITION XXIX

L'idée de l'idée de quelque affection du corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate de l'esprit humain.

DÉMONSTRATION

L'idée d'une affection du corps humain n'enveloppe pas, en effet (selon la proposition 27), la connaissance adéquate du corps lui-même, autrement dit n'en exprime pas de façon adéquate la nature ; c'est-à-dire (selon la proposition 13) qu'elle ne convient pas de façon adéquate avec la nature de l'esprit ; par conséquent (selon l'axiome 6 de la première partie) l'idée de cette idée n'exprime pas de façon adé-

quate la nature de l'esprit humain, autrement dit n'en enveloppe pas la connaissance adéquate. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'esprit humain, toutes les fois qu'il perçoit les choses suivant l'ordre commun de la Nature, n'a ni de lui-même, ni de son corps, ni des corps extérieurs, une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et tronquée. Car l'esprit ne se connaît lui-même, sinon en tant qu'il perçoit les idées des affections du corps (selon la proposition 23). D'autre part (selon la proposition 19), il ne perçoit son corps, sinon par ces idées mêmes des affections, par lesquelles seulement aussi (selon la proposition 26) il perçoit les corps extérieurs ; par conséquent, en tant qu'il a ces idées, il n'a ni de lui-même (selon la proposition 29), ni de son corps (selon la proposition 27), ni des corps extérieurs (selon la proposition 25), une connaissance adéquate, mais seulement (selon la proposition 28 avec son scolie) une connaissance tronquée et confuse. C.Q.F.D.

[106]

SCOLIE

Je dis expressément que l'esprit n'a ni de lui-même, ni de son corps, ni des corps extérieurs une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse, toutes les fois qu'il perçoit les choses suivant l'ordre commun de la Nature, c'est-à-dire toutes les fois qu'il est déterminé de l'extérieur, à savoir par la rencontre fortuite des choses, à considérer ceci ou cela, et non toutes les fois qu'il est déterminé de l'intérieur, à savoir parce qu'il considère plusieurs choses en même temps, à comprendre leurs convenances, leurs différences et leurs oppositions. Toutes les fois, en effet, qu'il est disposé de l'intérieur de telle façon ou d'une autre, alors il considère les choses clairement et distinctement, comme je le montrerai plus bas.

PROPOSITION XXX

De la durée de notre corps nous ne pouvons avoir nulle connaissance, sinon une connaissance tout à fait inadéquate.

DÉMONSTRATION

La durée de notre corps ne dépend pas de son essence (selon l'axiome 1), ni même de la nature absolue de Dieu (selon la proposition 21, partie I). Mais (selon la proposition 28, partie I) il est déterminé à exister et à produire un effet par telles causes, qui ont été aussi déterminées par d'autres à exister et à produire des effets selon une raison certaine et déterminée, et celles-ci à leur tour par d'autres, et ainsi à l'infini. La durée de notre corps dépend donc de l'ordre commun de la Nature et de la constitution des choses. Quant à la raison selon laquelle les choses sont constituées, la connaissance adéquate en est donnée en Dieu, en tant qu'il a les idées de toutes choses, et non en tant qu'il a seulement l'idée du corps humain (selon le [107] corollaire de la proposition 9). C'est pourquoi la connaissance de la durée de notre corps est en Dieu tout à fait inadéquate, en tant qu'on le considère comme constituant seulement la nature de l'esprit humain ; c'est-à-dire (selon le corollaire de la proposition 11) que cette connaissance est en notre esprit tout à fait inadéquate. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXI

De la durée des choses particulières qui sont hors de nous, nous ne pouvons avoir nulle connaissance, sinon une connaissance tout à fait inadéquate.

DÉMONSTRATION

Chaque chose particulière, en effet, de même que le corps humain, doit être déterminée par une autre chose particulière à exister et à produire un effet selon une raison certaine et déterminée ; et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini (selon la proposition 28, partie I). Or, comme par cette propriété commune aux choses particulières, nous avons, dans la proposition précédente, démontré que nous n'avons de la durée de notre corps qu'une connaissance tout à fait inadéquate, il faudra donc conclure de même au sujet de la durée des choses particulières, à savoir que nous n'en pouvons avoir qu'une connaissance tout à fait inadéquate. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que toutes les choses particulières sont contingentes et corruptibles. Car de leur durée nous ne pouvons avoir aucune connaissance adéquate (selon la proposition précédente), et c'est ce qu'il nous faut entendre par contingence et possibilité de corruption des choses (voir le scolie 1 de la proposition 33 de la première partie). Car (selon la proposition 29, partie I), excepté cela, il n'est rien donné de contingent.

[108]

PROPOSITION XXXII

Toutes les idées, en tant qu'elles sont rapportées à Dieu, sont vraies.

DÉMONSTRATION

Toutes les idées, en effet, qui sont en Dieu, conviennent entièrement avec les objets qu'elles représentent (selon le corollaire de la proposition 7), et par conséquent (selon l'axiome 6, partie I) elles sont toutes vraies. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXIII

Il n'y a dans les idées rien de positif pour qu'elles soient dites fausses.

DÉMONSTRATION

Si vous le niez, concevez, s'il est possible, un mode positif de penser, qui constitue la forme de l'erreur, autrement dit de la fausseté. Ce mode de penser ne peut être en Dieu (selon la proposition précédente) ; d'autre part, en dehors de Dieu, il ne peut non plus ni être ni être conçu (selon la proposition 15, partie I). Par conséquent rien ne peut être donné de positif dans les idées pour qu'elles soient dites fausses. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXIV

Toute idée, qui en nous est absolue, autrement dit adéquate et parfaite, est vraie.

DÉMONSTRATION

Lorsque nous disons qu'une idée adéquate et parfaite est donnée en nous, nous ne disons rien d'autre (selon le corollaire de la proposition 11), sinon qu'une idée adéquate et parfaite est donnée en Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de notre esprit ; et conséquemment (selon la [109] proposition 32) nous ne disons rien d'autre, sinon qu'une telle idée est vraie. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXV

La fausseté consiste en une privation de connaissance, qu'enveloppent les idées inadéquates, autrement dit tronquées et confuses.

DÉMONSTRATION

Rien, dans les idées, n'est donné de positif, qui constitue la forme de la fausseté (selon la proposition 33) ; or la fausseté ne peut consister dans la privation absolue (car ce sont les esprits, non les corps, que l'on dit errer et se tromper), ni non plus dans l'ignorance absolue, car ignorer et errer sont choses différentes ; c'est pourquoi elle consiste en une privation de connaissance qu'enveloppe la connaissance inadéquate des choses, autrement dit les idées inadéquates et confuses.

SCOLIE

Dans le scolie de la proposition 17 de cette partie, j'ai expliqué pour quelle raison l'erreur consiste en une privation de connaissance ; mais, en vue d'une plus ample explication de ce fait, je donnerai un exemple.

Les hommes, donc, se trompent en ce qu’ils pensent être libres ; et cette opinion consiste en cela seul qu’ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés. Donc cette idée de leur liberté, c’est qu’ils ne connaissent aucune cause de leurs actions. Car ce qu’ils disent : que les actions humaines dépendent de la volonté, ce sont des mots, dont ils n’ont aucune idée. Ce qu’est, en effet, la volonté, et comment elle meut le corps, tous l’ignorent ; et ceux qui parlent avec emphase et se figurent des sièges et des demeures de l’âme, ont coutume d’exciter le rire ou le dégoût.

[110]

De même, lorsque nous regardons le soleil, nous imaginons qu’il est éloigné de nous de 200 pieds environ ; et cette erreur ne consiste pas dans cette seule imagination, mais en ce que, tandis que nous imaginons ainsi le soleil, nous ignorons sa vraie distance, ainsi que la cause de cette imagination. Car, par la suite, quoique nous sachions que le soleil est éloigné de nous de plus de 600 fois le diamètre de la terre, nous n’imaginerons pas moins qu’il est près de nous ; nous n’imaginons pas, en effet, le soleil si proche par le fait que nous ignorons sa vraie distance, mais par le fait que l’affection de notre corps enveloppe l’essence du soleil, en tant que le corps même en est affecté.

PROPOSITION XXXVI

Les idées inadéquates et confuses s’ensuivent avec la même nécessité que les idées adéquates, autrement dit claires et distinctes.

DÉMONSTRATION

Toutes les idées sont en Dieu (selon la proposition 15, partie I) ; et, en tant qu’elles sont rapportées à Dieu, elles sont vraies (selon la proposition 32) et (selon le corollaire de la proposition 7) adéquates ; par conséquent, aucunes ne sont inadéquates et confuses, si ce n’est en tant qu’elles sont rapportées à l’esprit particulier de quelqu’un (voir à ce sujet les propositions 24 et 28) : et par conséquent toutes, aussi bien adéquates qu’inadéquates, s’ensuivent avec la même nécessité (selon le corollaire de la proposition 6). C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXVII

Ce qui est commun à toutes choses (voir à ce sujet le lemme 2 ci-dessus) et qui est également dans une partie comme dans le tout, ne constitue l'essence d'aucune chose particulière.

[111]

DÉMONSTRATION

Si vous le niez, concevez, s'il est possible, que cela constitue l'essence de quelque chose particulière, à savoir l'essence de B. Donc (selon la définition 2) cela ne pourra, sans B, ni être ni être conçu ; or c'est contre l'hypothèse : donc cela n'appartient pas à l'essence de B, et ne constitue l'essence d'une autre chose particulière. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXVIII

Ces choses, qui sont communes à toutes et qui sont également dans une partie comme dans le tout, ne peuvent être conçues, sinon de façon adéquate.

DÉMONSTRATION

Soit A, quelque chose qui est commun à tous les corps, et qui est également dans une partie comme dans le tout de quelque corps. Je dis que A ne peut être conçu, sinon de façon adéquate. Son idée, en effet (selon le corollaire de la proposition 7), sera nécessairement adéquate en Dieu, aussi bien en tant qu'il a l'idée du corps humain qu'en tant qu'il a les idées des affections de celui-ci, lesquelles idées (selon les propositions 16, 25 et 27) enveloppent en partie la nature tant du corps humain que des corps extérieurs ; c'est-à-dire (selon les propositions 12 et 13) que cette idée sera nécessairement adéquate en Dieu, en tant qu'il constitue l'esprit humain, autrement dit en tant qu'il a les idées qui sont dans l'esprit humain. L'esprit donc (selon le corollaire de la proposition 11) perçoit nécessairement A de façon adéquate, et cela aussi bien en tant qu'il se perçoit lui-même qu'en tant qu'il perçoit

son corps ou quelque corps extérieur, et A ne peut être conçu d'une autre façon. C.Q.F.D.

[112]

COROLLAIRE

Il suit de là que sont données certaines idées, ou notions, communes à tous les hommes ; car (selon le lemme 2) tous les corps conviennent en certaines choses, qui (selon la proposition précédente) doivent être perçues par tous de façon adéquate, autrement dit de façon claire et distincte.

PROPOSITION XXXIX

Ce qui est commun et propre au corps humain et à certains corps extérieurs par lesquels le corps humain a coutume d'être affecté, et qui est également dans une partie comme dans le tout de chacun de ces corps, l'idée aussi en sera adéquate dans l'esprit.

DÉMONSTRATION

Soit A, ce qui est commun et propre au corps humain et à certains corps extérieurs, et qui est également dans le corps humain et dans ces mêmes corps extérieurs, et qui enfin est également dans une partie comme dans le tout de chaque corps extérieur. De cet A, une idée adéquate sera donnée en Dieu (selon le corollaire de la proposition 7), aussi bien en tant qu'il a l'idée du corps humain qu'en tant qu'il a les idées des corps extérieurs supposés. Supposons maintenant que le corps humain soit affecté par un corps extérieur, au moyen de ce qu'il a de commun avec lui, c'est-à-dire de A : l'idée de cette affection enveloppera la propriété A (selon la proposition 16), et par conséquent (selon le même corollaire de la proposition 7) l'idée de cette affection, en tant qu'elle enveloppe la propriété A, sera adéquate en Dieu, en tant qu'il est affecté de l'idée du corps humain, c'est-à-dire (selon la proposition 13) en tant qu'il constitue la nature de l'esprit humain ; et par conséquent (selon le corollaire de la proposition 11) cette idée aussi est adéquate dans l'esprit humain.

[113]

COROLLAIRE

Il suit de là que l'esprit est d'autant plus apte à percevoir plusieurs choses de façon adéquate, que son corps a plus de choses communes avec d'autres corps.

PROPOSITION XL

Toutes les idées qui, dans l'esprit, suivent d'idées qui y sont adéquates, sont adéquates aussi.

DÉMONSTRATION

Cela est évident. Car lorsque nous disons que, dans l'esprit humain, une idée suit d'idées qui y sont adéquates, nous ne disons rien d'autre (selon le corollaire de la proposition 11), sinon que dans l'entendement divin lui-même est donnée une idée dont Dieu est cause, non en tant qu'il est infini, ni en tant qu'il est affecté des idées d'un très grand nombre de choses particulières, mais en tant seulement qu'il constitue l'essence de l'esprit humain.

SCOLIE I

J'ai expliqué ainsi la cause des notions qui sont appelées *Communes*, et qui sont les fondements de notre raisonnement. Mais d'autres causes sont données de certains axiomes ou notions, qu'il faudrait au fond expliquer selon cette méthode qui est la nôtre. Par là, en effet, on établirait quelles notions sont plus utiles en comparaison des autres, et quelles au contraire sont à peine de quelque usage ; ensuite quelles sont communes, et quelles sont claires et distinctes pour ceux-là seulement qui ne s'embarrassent pas de préjugés, et quelles enfin sont mal fondées. On établirait en outre d'où ces notions qu'on appelle *Secondes*, et conséquemment les axiomes qui sont fondés sur elles, ont tiré leur origine, et d'autres choses sur lesquelles j'ai autrefois réfléchi à propos de celles-ci. Mais, comme j'ai réservé ces sujets pour un autre Traité, et afin aussi de ne [114] pas provoquer d'ennui par une trop grande prolixité là-dessus, j'ai décidé de m'en abstenir ici.

Cependant, pour ne rien omettre de ce qu'il est nécessaire d'en savoir, j'indiquerai brièvement les causes d'où les termes dits *Transcen-*

dantaux, comme *Être*, *Chose*, *Quelque chose*, ont tiré leur origine. Ces termes viennent de ce fait, que le corps humain, vu qu'il est limité, n'est capable de former distinctement en lui-même qu'un certain nombre d'images à la fois (j'ai expliqué ce qu'est l'image dans le scolie de la proposition 17) ; si ce nombre est dépassé, ces images commenceront à se confondre ; et si ce nombre d'images que le corps est capable de former distinctement en lui-même à la fois est de beaucoup dépassé, elles se confondront toutes entièrement entre elles. Puisqu'il en est ainsi, il est évident, d'après le corollaire de la proposition 17 et d'après la proposition 18, que l'esprit humain pourra imaginer distinctement à la fois autant de corps qu'il peut s'en former d'images à la fois dans son propre corps. Mais lorsque les images se confondent entièrement dans le corps, l'esprit aussi imaginera tous les corps confusément, sans aucune distinction, et les comprendra en quelque sorte sous un seul attribut, à savoir sous l'attribut de l'Être, de la Chose, etc. Cela peut aussi être déduit du fait que les images ne sont pas toujours de force égale, et d'autres causes analogues à celles-ci, qu'il n'est pas besoin d'expliquer ici, car pour le but que nous nous proposons, il suffit de n'en considérer qu'une seule. Toutes, en effet, reviennent à ceci, que ces termes signifient des idées confuses au plus haut degré.

D'autre part, c'est de causes semblables que sont nées ces notions que l'on appelle *Universelles*, telles que Homme, Cheval, Chien, etc., à savoir que tant d'images, des images d'hommes par exemple, se forment à la fois dans le corps humain, qu'elles dépassent la force d'imaginer, non pas complètement à la vérité, mais au point cependant que l'esprit ne puisse imaginer ni les petites différences qui existent entre chacun de ces hommes (telles que la couleur, [115] la grandeur, etc., de chacun), ni leur nombre déterminé, et qu'il n'imagine distinctement que cela seul en quoi tous conviennent, en tant que le corps est affecté par eux ; car c'est par cela que le corps a été affecté le plus, puisqu'il l'a été par chaque homme en particulier ; et cela, l'esprit l'exprime par le nom d'*homme* et il l'affirme d'une infinité d'êtres particuliers ; car, comme nous l'avons dit, il ne peut imaginer le nombre déterminé des êtres particuliers. Il faut d'ailleurs remarquer que ces notions ne sont pas formées de la même façon par tous, mais qu'elles varient chez chacun en raison de la chose par laquelle le corps a été plus souvent affecté, et que l'esprit imagine ou se rappelle plus facilement. Par exemple, ceux qui ont plus souvent considéré avec

admiration la stature des hommes, entendront sous le nom d'*homme* un animal de stature droite, tandis que ceux qui ont accoutumé de considérer autre chose, se formeront des hommes une autre image commune, savoir : l'homme est un animal capable de rire, un animal à deux pieds sans plumes, un animal raisonnable ; et de même pour les autres choses, chacun, selon la disposition de son corps, s'en formera des images universelles. C'est pourquoi il n'est pas étonnant qu'entre les philosophes qui ont voulu expliquer les choses naturelles par les seules images des choses, soient nées tant de controverses.

SCOLIE II

De tout ce qui a été dit ci-dessus, il apparaît clairement que nous percevons beaucoup de choses et que nous formons des notions universelles :

1° Des choses particulières qui nous sont représentées par les sens d'une façon tronquée, confuse, et sans ordre pour l'entendement (voir le corollaire de la proposition 29) ; et c'est pourquoi j'ai accoutumé d'appeler de telles perceptions : *connaissance par expérience vague*.

[116]

2° Des signes, par exemple de ce que, entendant ou lisant certains mots, nous nous souvenons de choses et en formons certaines idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons les choses (voir le scolie de la proposition 18). L'une et l'autre de ces façons de considérer les choses, je les appellerai par la suite : *connaissance du premier genre*, *opinion*, ou *Imagination*.

3° Enfin de ce que nous avons des notions communes et des idées adéquates des propriétés des choses (voir le corollaire de la proposition 38, la proposition 39 avec son corollaire et la proposition 40). Et cette façon, je l'appellerai *Raison* et *connaissance du second genre*.

Outre ces deux genres de connaissance, il en est donné un troisième, comme je le montrerai dans la suite, que nous appellerons *Science intuitive*. Et ce genre de connaissance s'étend de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses.

J'expliquerai tout cela par l'exemple d'une seule chose.

Trois nombres, par exemple, sont donnés pour en obtenir un quatrième, qui soit au troisième comme le second est au premier. Des marchands n'hésitent pas à multiplier le second par le troisième et à diviser le produit par le premier, parce qu'ils n'ont pas encore oublié ce qu'ils ont appris de leur maître sans aucune démonstration, ou bien parce qu'ils ont souvent fait l'expérience de cette opération sur des nombres très simples, ou bien en vertu de la démonstration de la proposition 19 du livre VII d'Euclide, à savoir par la propriété commune des nombres proportionnels. Mais pour des nombres très simples, on n'a en rien besoin de ces moyens. Par exemple, les nombres 1, 2, 3 étant donnés, il n'est personne qui ne voie que le quatrième nombre proportionnel est 6, et cela d'autant plus clairement que, du rapport même que nous [117] voyons d'un coup d'œil entre le premier nombre et le second, nous concluons le quatrième.

PROPOSITION XLI

La connaissance du premier genre est l'unique cause de la fausseté, tandis que celle du second et du troisième est nécessairement vraie.

DÉMONSTRATION

Nous avons dit dans le scolie précédent qu'à la connaissance du premier genre appartiennent toutes les idées qui sont inadéquates et confuses ; par conséquent (selon la proposition 35) cette connaissance est l'unique cause de la fausseté. Nous avons dit ensuite qu'à la connaissance du second et du troisième genre appartiennent les idées qui sont adéquates ; par conséquent (selon la proposition 34) cette connaissance est nécessairement vraie. C.Q.F.D.

PROPOSITION XLII

La connaissance du second et du troisième genre, et non celle du premier, nous enseigne à distinguer le vrai du faux.

DÉMONSTRATION

Cette proposition est évidente par elle-même. Car qui sait distinguer entre le vrai et le faux, doit avoir une idée adéquate du vrai et du faux, c'est-à-dire (selon le scolie 2 de la proposition 40) connaître le vrai et le faux par le second ou le troisième genre de connaissance.

PROPOSITION XLIII

Qui a une idée vraie, sait en même temps qu'il a une idée vraie, et ne peut douter de la vérité de la chose.

[118]

DÉMONSTRATION

Une idée vraie en nous est celle qui est adéquate en Dieu, en tant qu'il s'explique par la nature de l'esprit humain (selon le corollaire de la proposition 11). Supposons donc qu'une idée adéquate A est donnée en Dieu, en tant qu'il s'explique par la nature de l'esprit humain. De cette idée doit être nécessairement aussi donnée en Dieu une idée qui se rapporte à Dieu de la même façon que l'idée A (selon la proposition 20, dont la démonstration est universelle). Mais l'idée A est supposée se rapporter à Dieu en tant qu'il s'explique par la nature de l'esprit humain ; donc l'idée de l'idée A doit aussi être rapportée à Dieu de la même façon ; c'est-à-dire (selon le même corollaire de la proposition 11) que cette idée adéquate de l'idée A sera dans l'esprit même qui a l'idée adéquate A. Donc celui qui a une idée adéquate, autrement dit (selon la proposition 34) celui qui connaît une chose vraiment, doit en même temps avoir une idée adéquate de sa connaissance, autrement dit une connaissance vraie ; c'est-à-dire (comme il est manifeste par soi) qu'il doit en même temps en être certain. C.Q.F.D.

SCOLIE

Dans le scolie de la proposition 21 de cette partie, j'ai expliqué ce que c'est que l'idée d'une idée ; mais il faut remarquer que la proposition précédente est suffisamment manifeste par elle-même. Car nul, qui a une idée vraie, n'ignore qu'une idée vraie enveloppe la certitude parfaite. Avoir une idée vraie, en effet, ne signifie rien d'autre que de connaître une chose parfaitement ou le mieux possible ; et certes per-

sonne n'en peut douter, à moins de penser qu'une idée est quelque chose de muet à l'imitation d'une peinture sur un tableau, et non un mode de penser, à savoir l'acte même de comprendre ; et, je le demande, qui peut savoir qu'il comprend une chose, s'il ne comprend auparavant la chose ? c'est-à-dire qui peut savoir qu'il est [119] certain d'une chose, s'il n'est auparavant certain de cette chose ? Ensuite que peut-il être donné de plus clair et de plus certain qu'une idée vraie, qui soit règle de vérité ? Certes, de même que la lumière manifeste elle-même et les ténèbres, de même la vérité est règle d'elle-même et du faux.

Et par là je pense avoir répondu à ces questions, savoir : Si une idée vraie se distingue d'une fausse, en tant seulement qu'elle est dite convenir avec l'objet qu'elle représente, une idée vraie n'a donc pas plus de réalité ou de perfection qu'une fausse (puisqu'elles se distinguent par la seule dénomination extrinsèque), et conséquemment un homme qui a des idées vraies ne l'emporte pas non plus sur celui qui n'en a que de fausses. Ensuite, d'où vient que les hommes ont des idées fausses ? Et enfin, d'où quelqu'un peut-il savoir de façon certaine qu'il a des idées qui conviennent avec les objets qu'elles représentent ? Or à ces questions, dis-je, je pense avoir déjà répondu. En effet, en ce qui concerne la différence entre une idée vraie et une idée fausse, il est établi par la proposition 35 que l'une et l'autre sont entre elles comme l'être et le non-être. Quant aux causes de la fausseté, je les ai montrées très clairement depuis la proposition 19 jusqu'à la proposition 35 avec son scolie. D'où il apparaît aussi quelle différence il y a entre un homme qui a des idées vraies et un homme qui n'en a que de fausses. En ce qui concerne enfin la dernière question, à savoir d'où un homme peut-il savoir qu'il a une idée qui convient avec l'objet qu'elle représente, je viens de montrer suffisamment et au-delà que cela provient seulement de ce qu'il a une idée qui convient avec l'objet qu'elle représente, autrement dit que la vérité est règle d'elle-même. Ajoutez à cela que notre esprit, en tant qu'il perçoit les choses vraiment, est une partie de l'entendement infini de Dieu (selon le corollaire de la proposition 11), et par conséquent il est aussi nécessaire que les idées claires et distinctes de l'esprit soient vraies que le sont les idées de Dieu.

[120]

PROPOSITION XLIV

Il n'est pas de la nature de la Raison de considérer les choses comme contingentes, mais comme nécessaires.

DÉMONSTRATION

Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses de façon vraie (selon la proposition 41), à savoir (selon l'axiome 6 de la première partie) comme elles sont en soi, c'est-à-dire (selon la proposition 29, partie I) non comme contingentes, mais comme nécessaires. C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

Il suit de là qu'il dépend de l'imagination seule que nous considérions les choses comme contingentes, tant par rapport au passé que par rapport au futur.

SCOLIE

Pour quelle raison il en est ainsi, je l'expliquerai brièvement. Nous avons montré plus haut (proposition 17 avec son corollaire) que l'esprit imagine toujours les choses comme lui étant présentes, quoique cependant elles n'existent pas, à moins que ne se rencontrent des causes qui excluent leur existence présente. En outre, nous avons montré (proposition 18) que, si le corps humain a été une fois affecté par deux corps extérieurs en même temps, lorsque l'esprit, dans la suite, imaginera l'un des deux, aussitôt il se souviendra également de l'autre, c'est-à-dire qu'il les considérera tous deux comme lui étant présents, à moins que ne se rencontrent des causes qui excluent leur existence présente. Personne d'ailleurs ne doute que nous n'imaginions aussi le temps, à savoir du fait que nous imaginons des corps se mouvant ou plus lentement ou plus rapidement les uns que les autres, ou avec une vitesse égale. Supposons donc un enfant, qui hier une première fois a vu Pierre le matin, Paul à midi et Siméon le soir, et [121] aujourd'hui de nouveau Pierre le matin. D'après la proposition 18, il est évident que, dès qu'il voit la lumière du matin, aussitôt il imaginera le soleil parcourant la même partie du ciel qu'il aura vue le jour précédent, autrement dit il imaginera le jour entier, et Pier-

re simultanément avec le matin, Paul avec le midi et Siméon avec le soir, c'est-à-dire qu'il imaginera l'existence de Paul et de Siméon en relation avec le temps futur ; et au contraire, s'il voit Siméon le soir, il rapportera Paul et Pierre au temps passé, c'est-à-dire en les imaginant simultanément avec le temps passé, et cela d'une façon d'autant plus constante qu'il les aura vus plus souvent dans ce même ordre. Que s'il arrive une fois que, quelque autre soir, il voie Jacques au lieu de Siméon, alors, le matin suivant, il imaginera avec le soir tantôt Siméon, tantôt Jacques, mais non tous deux ensemble. Car on suppose qu'il a vu, le soir, l'un des deux seulement, mais non tous deux ensemble. Aussi son imagination flottera-t-elle, et avec le soir futur il imaginera tantôt celui-ci, tantôt celui-là, c'est-à-dire qu'il ne considérera ni l'un ni l'autre comme un futur certain, mais l'un et l'autre comme un futur contingent. Et ce flottement de l'imagination sera le même, s'il s'agit de l'imagination de choses que nous considérons de la même façon en relation avec le temps passé ou avec le présent ; et conséquemment, les choses rapportées tant au temps présent qu'au passé ou au futur, nous les imaginerons comme contingentes.

COROLLAIRE II

Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses sous une certaine espèce d'éternité.

DÉMONSTRATION

Il est de la nature de la Raison, en effet, de considérer les choses comme nécessaires, et non comme contingentes (selon la proposition précédente). Et cette nécessité des [122] choses, elle la perçoit (selon la proposition 41) de façon vraie, c'est-à-dire (selon l'axiome 6 de la première partie) comme elle est en soi. Mais (selon la proposition 16, partie I) cette nécessité des choses est la nécessité même de la nature éternelle de Dieu. Il est donc de la nature de la Raison de considérer les choses sous cette espèce d'éternité. Ajoutez que les fondements de la Raison sont (suivant la proposition 38) des notions qui expliquent ce qui est commun à toutes choses, et qui (selon la proposition 37) n'expliquent l'essence d'aucune chose particulière, et qui par conséquent doivent être conçues sans aucune relation de temps, mais sous une certaine espèce d'éternité. C.Q.F.D.

PROPOSITION XLV

Toute idée de quelque corps, ou de chose particulière existant en acte, enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu.

DÉMONSTRATION

L'idée d'une chose particulière existant en acte enveloppe nécessairement tant l'essence que l'existence de cette chose (selon le corollaire de la proposition 8). Or les choses particulières (selon la proposition 15, partie I) ne peuvent être conçues sans Dieu ; mais comme (selon la proposition 6) elles ont Dieu pour cause, en tant qu'on le considère sous l'attribut dont les choses mêmes sont des modes, leurs idées doivent nécessairement (selon l'axiome 4 de la première partie) envelopper le concept de leur attribut, c'est-à-dire (selon la définition 6 de la première partie) l'essence éternelle et infinie de Dieu. C.Q.F.D.

SCOLIE

Ici, par existence, je n'entends pas la durée, c'est-à-dire l'existence en tant qu'elle est conçue de façon abstraite [123] et comme une certaine espèce de quantité. Je parle, en effet, de la nature même de l'existence, laquelle est attribuée aux choses particulières, parce que, de la nécessité éternelle de la nature de Dieu, suivent une infinité de choses en une infinité de modes (voir la proposition 16, partie I). Je parle, dis-je, de l'existence même des choses particulières, en tant qu'elles sont en Dieu. Car, bien que chacune soit déterminée par une autre chose particulière à exister d'une certaine façon, la force cependant par laquelle chacune persévère dans l'existence, suit de la nécessité éternelle de la nature de Dieu. Voir à ce sujet le corollaire de la proposition 24 de la première partie.

PROPOSITION XLVI

La connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu qu'enveloppe chaque idée, est adéquate et parfaite.

DÉMONSTRATION

La démonstration de la proposition précédente est universelle, et, que l'on considère une chose comme une partie ou comme un tout, son idée, que ce soit du tout ou de la partie, enveloppera (selon la proposition précédente) l'essence éternelle et infinie de Dieu. Donc ce qui donne la connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu, est commun à toutes choses et est également dans une partie comme dans le tout ; et par conséquent (selon la proposition 38) cette connaissance sera adéquate. C.Q.F.D.

PROPOSITION XLVII

L'esprit humain a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu.

[124]

DÉMONSTRATION

L'esprit humain a des idées (selon la proposition 22), par lesquelles il se perçoit lui-même (selon la proposition 23), et son propre corps (selon la proposition 19) et (selon le corollaire 1 de la proposition 16 et la proposition 17) les corps extérieurs, comme existant en acte ; par conséquent (selon les propositions 45 et 46) il a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu. C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous voyons par là que l'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tous. Or, comme toutes choses sont en Dieu et sont conçues par Dieu, il suit que de cette connaissance nous pouvons déduire un très grand nombre de choses que nous pouvons connaître de façon adéquate, et former ainsi ce troisième genre de connaissance dont nous avons parlé dans le scolie 2 de la proposition 40, et de l'excellence et de l'utilité duquel ce sera le lieu pour nous de parler dans la cinquième partie. Que d'ailleurs les hommes n'aient pas une connaissance également claire de Dieu et des notions communes, cela provient de ce qu'ils ne peuvent imaginer Dieu comme ils font des

corps, et qu'ils ont joint le nom Dieu aux images des choses qu'ils ont coutume de voir, ce que les hommes peuvent à peine éviter, parce qu'ils sont continuellement affectés par les corps extérieurs. Et certes la plupart des erreurs consistent en cela seul, que nous n'appliquons pas correctement des noms aux choses. Car lorsque quelqu'un dit que les lignes qui sont menées du centre d'un cercle à sa circonférence sont inégales, il entend par cercle, au moins alors, certainement autre chose que ne font les mathématiciens. De même, lorsque des hommes se trompent dans un calcul, ils ont dans l'esprit d'autres nombres que ceux qu'ils ont sur le papier. C'est pourquoi, si l'on a égard à leur esprit, ils ne se trompent certes pas ; cepen-[125]dant ils paraissent se tromper, parce que nous pensons qu'ils ont dans l'esprit les nombres qui sont sur le papier. S'il n'en était pas ainsi, nous ne croirions pas qu'ils se trompent en rien ; de même que récemment lorsque j'entendis quelqu'un crier que sa maison s'était envolée sur la poule de son voisin, je n'ai pas cru qu'il se trompait, parce que son intention me paraissait assez claire. Et c'est de là que naissent la plupart des controverses, à savoir de ce que les hommes n'expliquent pas correctement leur pensée ou qu'ils interprètent mal la pensée d'autrui. Car, en réalité, lorsqu'ils se contredisent le plus, ils pensent les mêmes choses ou bien des choses différentes, de sorte que ce qu'ils considèrent chez autrui comme des erreurs et des absurdités, n'en est pas.

PROPOSITION XLVIII

Il n'y a dans l'esprit aucune volonté absolue ou libre ; mais l'esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui est aussi déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini.

DÉMONSTRATION

L'esprit est un mode de penser certain et déterminé (selon la proposition 11), et par conséquent (selon le corollaire 2 de la proposition 17, partie I) il ne peut être la cause libre de ses actions, autrement dit il ne peut avoir la faculté absolue de vouloir et de ne pas vouloir ; mais il doit être déterminé (selon la proposition 28, partie I) à vouloir

ceci ou cela par une cause, qui est aussi déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, etc. C.Q.F.D.

[126]

SCOLIE

On démontre de la même façon qu'il n'est donné dans l'esprit aucune faculté absolue de comprendre, de désirer, d'aimer, etc. D'où il suit que ces facultés et les facultés semblables, ou sont absolument fictives, ou ne sont rien que des êtres métaphysiques, autrement dit universels, que nous avons coutume de former des choses particulières. De sorte que l'entendement et la volonté sont avec telle et telle idée ou avec telle et telle volition dans le même rapport que la lapidéité avec telle et telle pierre, ou que l'homme avec Pierre et Paul. Quant à la cause pourquoi les hommes pensent qu'ils sont libres, nous l'avons expliquée dans l'appendice de la première partie.

Mais avant de poursuivre, il convient de remarquer ici que, par *Volonté*, j'entends la faculté d'affirmer et de nier, et non le désir ; j'entends, dis-je, la faculté par laquelle l'esprit affirme ou nie ce qui est vrai ou ce qui est faux, et non le désir par lequel l'esprit appète les choses ou les a en aversion.

Et, après avoir démontré que ces facultés sont des notions universelles qui ne se distinguent pas des choses particulières desquelles nous les formons, il faut maintenant rechercher si les volitions elles-mêmes sont quelque chose à part les idées mêmes des choses. Il faut rechercher, dis-je, s'il est donné dans l'esprit une autre affirmation et négation à part celle qu'enveloppe l'idée en tant qu'elle est idée, et à ce sujet voyez la proposition suivante ainsi que la définition 3, afin que la pensée ne se range pas parmi les peintures. Car, par idées, je n'entends pas des images telles qu'il s'en forme dans le fond de l'œil et, si l'on veut, au milieu du cerveau, mais des concepts de la pensée.

[127]

PROPOSITION XLIX

II n'est donné dans l'esprit aucune volition, autrement dit aucune affirmation et négation, à part celle qu'enveloppe l'idée, en tant qu'elle est idée.

DÉMONSTRATION

Dans l'esprit (selon la proposition précédente) il n'est donné aucune faculté absolue de vouloir et de ne pas vouloir, mais seulement des volitions particulières, à savoir telle et telle affirmation et telle et telle négation. Concevons donc quelque volition particulière, par exemple, le mode de penser par lequel l'esprit affirme que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Cette affirmation enveloppe le concept, autrement dit l'idée du triangle, c'est-à-dire qu'elle ne peut être conçue sans l'idée du triangle. Car c'est la même chose, si je dis que A doit envelopper le concept de B, que si je dis que A ne peut être conçu sans B. De plus, cette affirmation (selon l'axiome 3) ne peut être non plus sans l'idée du triangle. Donc cette affirmation ne peut, sans l'idée du triangle, ni être ni être conçue. En outre, cette idée du triangle doit envelopper cette même affirmation, à savoir que ses trois angles sont égaux à deux droits. C'est pourquoi, inversement aussi, cette idée du triangle ne peut, sans cette affirmation, ni être ni être conçue, et par conséquent (selon la définition 2) cette affirmation appartient à l'essence de l'idée du triangle, et n'est autre chose que cette idée même. Et ce que nous avons dit de cette volition (puisque nous l'avons choisie à notre gré) doit être également dit de n'importe quelle volition, à savoir qu'elle n'est rien en dehors de l'idée. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

La volonté et l'entendement sont une seule et même chose.

[128]

DÉMONSTRATION

La volonté et l'entendement ne sont rien à part les volitions et les idées particulières elles-mêmes (selon la proposition 48 et son scolie). Or une volition particulière et une idée particulière (selon la proposition précédente) sont une seule et même chose. Donc la volonté et l'entendement sont une seule et même chose. C.Q.F.D.

SCOLIE

Par là, nous avons ruiné la cause qui est communément attribuée à l'erreur. Plus haut d'ailleurs, nous avons montré que la fausseté consiste dans la seule privation qu'enveloppent les idées tronquées et confuses. C'est pourquoi une idée fausse, en tant qu'elle est fausse, n'enveloppe pas la certitude. Lorsque donc nous disons qu'un homme

acquiesce à des idées fausses et qu'il n'en doute pas, nous ne disons pas pour cela qu'il est certain, mais seulement qu'il ne doute pas, ou qu'il acquiesce à des idées fausses, parce que nulles causes ne sont données qui fassent que son imagination soit flottante. Voir à ce sujet le scolie de la proposition 44. Dans quelque mesure donc qu'un homme soit supposé adhérer à des idées fausses, jamais pourtant nous ne dirons qu'il est certain. Car, par certitude, nous entendons quelque chose de positif (voir la proposition 43 avec son scolie), et non la privation de doute. Et par privation de certitude, nous entendons la fausseté.

Mais en vue d'une plus ample explication de la proposition précédente, il reste à faire certaines recommandations. Il me reste ensuite à répondre aux objections qui peuvent être opposées à cette doctrine qui est la nôtre. Et enfin, pour écarter tout scrupule, j'ai jugé qu'il valait la peine d'indiquer certains avantages de cette doctrine : certains, dis-je, car les principaux se comprendront mieux par ce que nous dirons dans la cinquième partie.

Je commence donc par le premier point, et j'avertis les lecteurs de distinguer soigneusement entre une idée, autre-[129]ment dit un concept de l'esprit, et les images des choses que nous imaginons. Il est nécessaire ensuite qu'ils distinguent entre les idées et les mots par lesquels nous désignons les choses. Parce que, en effet, beaucoup d'hommes, ou bien confondent entièrement ces trois choses : les images, les mots et les idées, ou bien parce qu'ils ne les distinguent pas avec assez de soin, ou bien enfin pas avec assez de précaution, ils ont complètement ignoré cette doctrine relative à la volonté, qu'il est cependant nécessaire de connaître, tant pour la spéculation que pour la sage disposition de la vie. – Ceux qui, en effet, pensent que les idées consistent dans les images qui se forment en nous par la rencontre des corps, se persuadent que ces idées des choses dont nous ne pouvons former aucune semblable image ne sont pas des idées, mais seulement des fictions que nous nous figurons d'après le libre arbitre de la volonté ; ils regardent donc les idées comme des peintures muettes sur un tableau et, préoccupés de ce préjugé, ils ne voient pas qu'une idée, en tant qu'elle est idée, enveloppe une affirmation ou une négation. – D'autre part, ceux qui confondent les mots avec l'idée, ou avec l'affirmation même qu'enveloppe l'idée, pensent qu'ils peuvent vouloir contrairement à ce qu'ils sentent, alors que, en paroles seulement,

ils affirment ou nient quelque chose contrairement à ce qu'ils sentent. – Mais celui-là pourra facilement se dépouiller de ces préjugés, qui porte attention à la nature de la Pensée, laquelle n'enveloppe pas du tout le concept de l'Étendue, et en conséquence il comprendra clairement que l'idée (puisqu'elle est un mode de penser) ne consiste ni dans l'image de quelque chose ni dans des mots. Car l'essence des mots et des images est constituée seulement par des mouvements corporels qui n'enveloppent pas du tout le concept de la pensée.

Ce peu de recommandations peuvent suffire à ce sujet ; aussi je passe aux objections dont j'ai parlé.

La première de ces objections, c'est que l'on juge comme établi que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, [130] et par conséquent qu'elle en est différente. Quant à la raison pourquoi l'on pense que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, c'est que l'on dit savoir par expérience que l'on n'a pas besoin d'une faculté de donner son assentiment, autrement dit d'affirmer et de nier, plus grande que celle que nous avons déjà, pour donner son assentiment sur une infinité d'autres choses que nous ne percevons pas, tandis qu'on aurait besoin d'une plus grande faculté de comprendre. Donc la volonté se distingue de l'entendement, en ce que celui-ci est fini, tandis que celle-là est infinie.

En second lieu, on peut nous objecter que l'expérience semble ne nous enseigner rien de plus clair, sinon que nous pouvons suspendre notre jugement de façon à ne pas donner notre assentiment sur les choses que nous percevons ; ce qui est encore confirmé par le fait que personne n'est dit se tromper en tant qu'il perçoit quelque chose, mais en tant seulement qu'il donne ou qu'il refuse son assentiment. Par exemple, celui qui se figure un cheval ailé, n'accorde pas pour cela qu'il est donné un cheval ailé, c'est-à-dire qu'il ne se trompe pas pour cela, à moins qu'il n'accorde en même temps qu'il est donné un cheval ailé. L'expérience semble donc n'enseigner rien de plus clair, sinon que la volonté, autrement dit la faculté de donner son assentiment, est libre, et différente de la faculté de comprendre.

En troisième lieu, on peut objecter qu'une affirmation ne semble pas contenir plus de réalité qu'une autre, c'est-à-dire que nous ne semblons pas avoir besoin d'une puissance plus grande pour affirmer que ce qui est vrai est vrai, que pour affirmer que quelque chose qui

est faux est vrai ; tandis que nous percevons qu'une idée a plus de réalité, autrement dit de perfection, qu'une autre, car autant des objets l'emportent les uns sur les autres, autant aussi leurs idées sont plus parfaites les unes que les autres ; d'où une différence paraît encore s'établir entre la volonté et l'entendement.

[131]

En quatrième lieu, on peut objecter : Si l'homme n'agit pas d'après la liberté de sa volonté, qu'arrivera-t-il donc, s'il est en équilibre comme l'âne de Buridan ? périra-t-il de faim et de soif ? Si j'accorde cela, je semblerai concevoir un âne ou une statue d'homme, et non un homme ; si au contraire je le nie, il se déterminera donc lui-même, et conséquemment il a la faculté d'aller et de faire ce qu'il veut.

Peut-être d'autres objections, en dehors de celles-ci, peuvent-elles être opposées ; mais comme je ne suis pas tenu de m'appesantir sur les rêves que chacun peut faire, je prendrai soin de ne répondre qu'aux objections ci-dessus, et cela aussi brièvement que je pourrai.

À l'égard donc de la première, je dis que j'accorde que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, si par entendement on comprend seulement les idées claires et distinctes ; mais je nie que la volonté s'étende plus loin que les perceptions, autrement dit que la faculté de concevoir ; et je ne vois nullement pourquoi la faculté de vouloir doit être dite infinie plutôt que la faculté de sentir ; de même, en effet, que nous pouvons, avec la même faculté de vouloir, affirmer une infinité de choses (l'une après l'autre toutefois, car nous n'en pouvons affirmer une infinité à la fois), de même aussi, avec la même faculté de sentir, nous pouvons sentir, autrement dit percevoir, une infinité de corps (l'un après l'autre, bien entendu). Que si l'on dit qu'une infinité de choses sont données que nous ne pouvons percevoir, je réplique que nous ne pouvons les atteindre par aucune pensée, et conséquemment par aucune faculté de vouloir. Mais, dit-on, si Dieu voulait faire que nous les perçussions aussi, il devrait nous donner à la vérité une plus grande faculté de percevoir, mais non une plus grande faculté de vouloir que celle qu'il nous a donnée ; ce qui est la même chose que si l'on disait que, si Dieu voulait faire que nous comprissions une infinité d'autres êtres, il serait nécessaire à la vérité qu'il nous donnât, pour embrasser l'infinité de ces êtres, un enten-[132]dement plus grand, mais non une idée plus universelle de l'être, qu'il ne nous en a donné.

Car nous avons montré que la volonté est un être universel, autrement dit une idée par laquelle nous expliquons toutes les volitions particulières, c'est-à-dire ce qui est commun à toutes ces volitions. Puisque donc l'on croit que cette idée commune ou universelle de toutes les volitions est une faculté, il n'est nullement étonnant que l'on dise que cette faculté s'étend à l'infini au-delà des limites de l'entendement. Car l'universel se dit également d'un et de plusieurs comme d'une infinité d'individus.

À la seconde objection je réponds en niant que nous ayons le libre pouvoir de suspendre notre jugement. Car lorsque nous disons que quelqu'un suspend son jugement, nous ne disons rien d'autre sinon qu'il voit qu'il ne perçoit pas une chose de façon adéquate. La suspension du jugement est donc en réalité une perception, et non une volonté libre. Afin de le comprendre clairement, concevons un enfant qui imagine un cheval et ne perçoit rien d'autre. Puisque cette imagination enveloppe l'existence du cheval (selon le corollaire de la proposition 17), et que l'enfant ne perçoit rien qui enlève l'existence du cheval, il considérera nécessairement le cheval comme présent : et il ne pourra douter de son existence, quoiqu'il n'en soit pas certain. De cela d'ailleurs nous faisons chaque jour l'expérience dans les rêves, et je ne crois pas qu'il y ait quelqu'un qui pense, pendant qu'il rêve, avoir le libre pouvoir de suspendre son jugement des choses dont il rêve, et de faire qu'il ne rêve pas ce qu'il rêve qu'il voit ; et néanmoins il arrive que, même dans les rêves, nous suspendons notre jugement, à savoir lorsque nous rêvons que nous rêvons. J'accorde donc que personne ne se trompe en tant qu'il perçoit, c'est-à-dire que, les imaginations de l'esprit considérées en soi, j'accorde qu'elles n'enveloppent point d'erreur (voir le scolie de la proposition 17) ; mais je nie qu'un homme n'affirme rien en tant qu'il perçoit. En effet, percevoir un cheval ailé, qu'est-ce autre chose que [133] d'affirmer d'un cheval qu'il a des ailes ? Car si l'esprit ne percevait rien d'autre à part un cheval ailé, il le considérerait comme lui étant présent, et n'aurait aucun motif de douter de son existence ni aucune faculté d'y refuser son assentiment, à moins que l'imagination d'un cheval ailé ne soit jointe à une idée qui enlève l'existence de ce même cheval, ou que l'esprit ne perçoive que l'idée qu'il a d'un cheval ailé est inadéquate, et alors ou bien il niera nécessairement l'existence de ce cheval, ou bien il en doutera nécessairement.

Et par là je pense avoir répondu aussi à la troisième objection, à savoir que la volonté est quelque chose d'universel qui s'applique à toutes les idées, et qui ne signifie que ce qui est commun à toutes les idées, à savoir une affirmation, dont par conséquent l'essence adéquate, en tant qu'elle est ainsi conçue de façon abstraite, doit être en chaque idée, et pour cette raison seulement la même dans toutes ; mais non en tant qu'on la considère comme constituant l'essence de l'idée, car en ce sens, les affirmations particulières diffèrent entre elles comme les idées elles-mêmes. Par exemple, l'affirmation qu'enveloppe l'idée du cercle diffère de celle qu'enveloppe l'idée du triangle autant que l'idée du cercle diffère de l'idée du triangle. Ensuite je nie absolument que nous ayons besoin d'une égale puissance de penser pour affirmer que ce qui est vrai est vrai que pour affirmer que ce qui est faux est vrai. En effet, ces deux affirmations, si on a égard à l'esprit, sont réciproquement entre elles comme l'être est au non-être, car il n'est dans les idées rien de positif qui constitue la forme de la fausseté (voir la proposition 35 avec son scolie et le scolie de la proposition 47). C'est pourquoi il convient de remarquer ici avant tout que nous nous trompons facilement quand nous confondons les choses universelles avec les particulières, et les êtres de raison et les abstractions avec les réalités.

En ce qui concerne enfin la quatrième objection, je dis que j'accorde entièrement qu'un homme placé dans un tel [134] équilibre (c'est-à-dire qui ne perçoit rien d'autre que la soif et la faim, tel aliment et telle boisson qui sont également distants de lui) périra de faim et de soif. Me demande-t-on si un tel homme ne doit pas être regardé comme un âne plutôt que comme un homme ? je dis que je l'ignore, de même que j'ignore aussi comment doit être regardé celui qui se pend, et comment doivent être regardés les enfants, les insensés, les fous, etc.

Il reste enfin à indiquer combien la connaissance de cette doctrine sert à l'usage de la vie, ce que nous reconnaîtrons facilement d'après les remarques suivantes :

1° Elle est utile en tant qu'elle enseigne que nous agissons par la seule volonté de Dieu et que nous participons de la nature divine, et cela d'autant plus que nous accomplissons des actions plus parfaites et

que nous comprenons Dieu de plus en plus. Cette doctrine donc, outre qu'elle rend l'âme absolument tranquille, a cela encore qu'elle nous enseigne en quoi consiste notre suprême félicité, autrement dit notre béatitude, à savoir dans la seule connaissance de Dieu, par laquelle nous sommes induits à n'accomplir que les actions que conseillent l'amour et la moralité. D'où nous comprenons clairement combien s'écartent de la vraie estimation de la vertu ceux qui, pour leur vertu et leurs meilleures actions, comme pour leur suprême servitude, attendent d'être comblés par Dieu des suprêmes récompenses, comme si la vertu elle-même et la servitude à l'égard de Dieu n'étaient pas la félicité même et la suprême liberté.

2° Elle est utile en tant qu'elle enseigne comment nous devons nous comporter à l'égard des choses de la fortune, autrement dit qui ne sont pas en notre pouvoir, c'est-à-dire à l'égard des choses qui ne suivent pas de notre nature, savoir : attendre et supporter d'une âme égale l'une et l'autre face de la fortune, puisque certes toutes choses suivent de l'éternelle décision de Dieu avec la même nécessité qu'il suit de l'essence du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits.

[135]

3° Cette doctrine sert à la vie sociale en tant qu'elle enseigne à n'avoir personne en haine, à ne mépriser personne, à ne tourner personne en ridicule, à ne se fâcher contre personne, à ne porter envie à personne ; en tant qu'elle enseigne en outre à chacun à être content de ce qu'il a, et à aider le prochain, non par pitié de femme, par partialité ni par superstition, mais sous la seule conduite de la Raison, c'est-à-dire selon que le temps et la chose le demandent, comme je le montrerai dans la troisième partie.

4° Cette doctrine enfin ne sert pas peu encore à la société commune, en tant qu'elle enseigne selon quelle raison les citoyens doivent être gouvernés et conduits, afin certes qu'ils ne soient pas esclaves, mais qu'ils accomplissent librement les actions qui sont les meilleures.

J'ai achevé ainsi ce que j'avais décidé de traiter dans ce scolie, et je termine ici cette seconde partie, dans laquelle je pense avoir expliqué la nature de l'Esprit humain et ses propriétés assez abondamment et, autant que la difficulté du sujet le permet, assez clairement ; dans laquelle aussi je pense avoir donné tels renseignements d'où peuvent être tirées beaucoup d'excellentes conclusions, utiles au plus haut degré et nécessaires à connaître, comme il sera en partie établi dans la suite.

FIN DE LA DEUXIÈME PARTIE

[137]

L'ÉTHIQUE

TROISIÈME PARTIE

DE L'ORIGINE ET DE LA NATURE DES SENTIMENTS

Retour à la table des matières

[137]

La plupart de ceux qui ont écrit sur les sentiments et sur la manière de vivre des hommes paraissent traiter, non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la Nature, mais de choses qui sont en dehors de la Nature. Bien plus, ils paraissent concevoir l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire. Car ils croient que l'homme trouble l'ordre de la Nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses actions une puissance absolue et qu'il ne se détermine d'autre part que de lui-même. Ensuite la cause de l'impuissance et de l'inconstance humaines, ils l'attribuent, non à la puissance commune de la Nature, mais à je ne sais quel vice de la nature humaine : aussi pleurent-ils, rient-ils à son sujet, la méprisent-ils ou, comme il advient le plus souvent, la détestent-ils ; et celui qui sait avec le plus d'éloquence ou de subtilité blâmer l'impuissance de l'esprit humain, est regardé comme divin. Il n'a cependant pas manqué d'hommes éminents (au labeur et à l'industrie desquels nous avouons devoir beaucoup), qui ont écrit sur la droite conduite de la vie [138] beaucoup de choses excellentes et ont donné aux mortels des conseils pleins de prudence ; mais la nature et les forces des sentiments et ce que peut au contraire l'esprit pour les régler, personne, que je sache, ne l'a déterminé. Je sais, à la vérité, que le très célèbre Descartes, encore qu'il ait cru que l'esprit possède sur ses actions une puissance absolue, s'est appliqué cependant à expliquer les sentiments humains par leurs causes premières et à montrer en même temps la voie par laquelle l'esprit peut avoir sur les sentiments un empire absolu ; mais, à mon avis, il n'a rien montré à part la pénétration de sa grande intelligence, comme je le démontrerai en son lieu.

J'en veux donc revenir à ceux qui préfèrent détester ou railler les sentiments et les actions des hommes, plutôt que de les comprendre. À ceux-là sans doute il paraîtra étonnant que j'entreprenne de traiter des vices et des sottises des hommes suivant la méthode géométrique, et que je veuille démontrer par un raisonnement positif ce qu'ils crient sans cesse répugner à la Raison et être vain, absurde et horrible. Mais voici ma raison. Il ne se produit rien dans la Nature qui puisse être attribué à un vice de celle-ci ; car la Nature est toujours la même, et partout sa vertu et sa puissance d'agir est une et la même, c'est-à-dire

que les lois et les règles de la Nature, suivant lesquelles toutes choses se produisent et changent d'une forme à une autre, sont partout et toujours les mêmes, et par conséquent il ne doit y avoir aussi qu'une seule et même manière de comprendre la nature des choses, quelles qu'elles soient, à savoir au moyen des lois et des règles universelles de la Nature.

C'est pourquoi les sentiments de la haine, de la colère, de l'envie, etc., considérés en soi, suivent de la même nécessité et de la même vertu de la Nature que les autres choses particulières ; et par suite ils reconnaissent des causes certaines par lesquelles on les comprend, et ils ont des propriétés certaines, également dignes de notre connaissance que les propriétés de toute autre chose par la seule considération [139] de laquelle nous sommes charmés. Je traiterai donc de la nature et des forces des sentiments et de la puissance de l'esprit sur eux selon la même méthode dont j'ai traité dans les parties précédentes de Dieu et de l'Esprit, et je considérerai les actions et les appétits humains de même que s'il était question de lignes, de plans ou de corps.

DÉFINITIONS

Retour à la table des matières

I. – J'APPELLE *CAUSE ADÉQUATE* CELLE DONT ON PEUT CLAIREMENT ET DISTINCTEMENT PERCEVOIR L'EFFET PAR ELLE-MÊME. JE NOMME, AU CONTRAIRE, *CAUSE INADÉQUATE*, OU *PARTIELLE*, CELLE DONT ON NE PEUT COMPRENDRE L'EFFET PAR ELLE SEULE.

II. – JE DIS QUE *NOUS SOMMES ACTIFS*, LORSQUE, EN NOUS OU HORS DE NOUS, IL SE PRODUIT QUELQUE CHOSE DONT NOUS SOMMES LA CAUSE ADÉQUATE, C'EST-A-DIRE (SELON LA DÉFINITION PRÉCÉDENTE) LORSQUE DE NOTRE NATURE IL SUIT EN NOUS OU HORS DE NOUS QUELQUE CHOSE QUE L'ON PEUT COMPRENDRE CLAIREMENT ET DISTINCTEMENT PAR ELLE SEULE. MAIS JE DIS, AU CONTRAIRE, QUE *NOUS SOMMES PASSIFS*, LORSQU'IL SE PRODUIT EN NOUS QUELQUE CHOSE, OU QUE DE NOTRE

NATURE SUIT QUELQUE CHOSE DONT NOUS NE SOMMES QUE LA CAUSE PARTIELLE.

III. – PAR *SENTIMENTS*, J'ENTENDS LES AFFECTIONS CORPS, PAR LESQUELLES LA PUISSANCE D'AGIR DE CE CORPS EST AUGMENTÉE OU DIMINUÉE, AIDÉE OU EMPÊCHÉE, ET EN MÊME TEMPS LES IDÉES DE CES AFFECTIONS.

Si donc nous pouvons être cause adéquate de quelqu'une de ces affections, j'entends alors par sentiment une action *; dans les autres cas, une* passion.

[140]

POSTULATS

Retour à la table des matières

I. – LE CORPS HUMAIN PEUT ÊTRE AFFECTÉ DE BEAUCOUP DE FAÇONS, PAR LESQUELLES SA PUISSANCE D'AGIR EST AUGMENTÉE OU DIMINUÉE, ET D'AUTRES FAÇONS AUSSI QUI NE RENDENT SA PUISSANCE D'AGIR NI PLUS GRANDE NI PLUS PETITE.

Ce postulat ou axiome s'appuie sur le postulat 1 et les lemmes 5 et 7 que l'on voit après la proposition 13 de la deuxième partie.

II. – LE CORPS HUMAIN PEUT SUBIR BEAUCOUP DE CHANGEMENTS, ET NÉANMOINS RETENIR LES IMPRESSIONS OU TRACES DES OBJETS (VOIR A CE SUJET LE POSTULAT 5 DE LA DEUXIÈME PARTIE), ET CONSÉQUEMMENT LES IMAGES MÊMES DES CHOSES (POUR LEUR DÉFINITION, VOIR LE SCOLIE DE LA PROPOSITION 17 DE LA DEUXIÈME PARTIE).

PROPOSITION I

Notre esprit est actif en certaines choses, mais passif en d'autres, savoir : dans la mesure où il a des idées adéquates, il est nécessairement actif en certaines choses, et dans la mesure où il a des idées inadéquates, il est nécessairement passif en certaines choses.

DÉMONSTRATION

Les idées de tout esprit humain sont, les unes adéquates, et les autres tronquées et confuses (selon le scolie de la proposition 40, partie II). Or les idées qui sont adéquates dans l'esprit de quelqu'un, sont adéquates en Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de cet esprit (selon le corollaire de la proposition 11, partie II), et quant à celles qui sont inadéquates dans l'esprit, elles sont encore adéquates en Dieu (selon le même corollaire), non en tant qu'il contient seulement l'essence de cet esprit, mais encore en tant qu'il contient en soi en même temps les esprits des autres choses. En outre, de toute idée donnée doit suivre néces-[141]sairement quelque effet (selon la proposition 36, partie I), duquel effet Dieu est la cause adéquate (voir la définition 1), non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'on le considère comme affecté de cette idée donnée (voir la proposition 9, partie II). Mais de cet effet, dont Dieu est la cause en tant qu'il est affecté d'une idée qui est adéquate dans l'esprit de quelqu'un, ce même esprit est la cause adéquate (selon le corollaire de la proposition 11, partie II). Donc notre esprit (selon la définition 2), en tant qu'il a des idées adéquates, est nécessairement actif en certaines choses. Ce qui était le premier point.

D'autre part, tout ce qui suit nécessairement d'une idée qui est adéquate en Dieu, non en tant qu'il a seulement en soi l'esprit d'un seul homme, mais en tant qu'il a les esprits des autres choses en même temps que l'esprit de cet homme, de cela (selon le même corollaire de la proposition 11, partie II) l'esprit de cet homme n'est pas la cause adéquate, mais la cause partielle ; et par suite (selon la définition 2), l'esprit, en tant qu'il a des idées inadéquates, est nécessairement passif en certaines choses. Ce qui était le second point. – Donc notre esprit, etc. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'esprit est sujet à d'autant plus de passions qu'il a plus d'idées inadéquates, et au contraire qu'il est d'autant plus actif qu'il a plus d'idées adéquates.

PROPOSITION II

Ni le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit ne peut déterminer le corps au mouvement, ou au repos, ou à quelque chose d'autre (s'il en est).

[142]

DÉMONSTRATION

Tous les modes de penser ont pour cause Dieu en tant qu'il est chose pensante, et non en tant qu'il s'explique par un autre attribut (selon la proposition 6, partie II) ; donc ce qui détermine l'esprit à penser est un mode du Penser et non de l'Étendue, c'est-à-dire (selon la définition 1, partie II) n'est pas un corps. Ce qui était le premier point.

D'autre part, le mouvement et le repos d'un corps doivent provenir d'un autre corps, qui a été déterminé aussi au mouvement ou au repos par un autre, et absolument, tout ce qui survient dans un corps a dû provenir de Dieu, en tant qu'on le considère comme affecté de quelque mode de l'Étendue, et non de quelque mode du Penser (selon la même proposition 6, partie II), c'est-à-dire que cela ne peut provenir de l'esprit, qui (selon la proposition 11, partie II) est un mode de penser. Ce qui était le second point. – Donc ni le corps ne peut déterminer l'esprit, etc. C.Q.F.D.

SCOLIE

Ceci se comprend plus clairement par ce qui a été dit dans le scolie de la proposition 7 de la deuxième partie, à savoir que l'esprit et le corps sont une seule et même chose, qui est conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous l'attribut de l'Étendue. D'où il provient que l'ordre, autrement dit l'enchaînement des choses est un, que la Nature soit conçue sous celui-ci ou sous celui-là de ces attributs ;

conséquemment que l'ordre des actions et des passions de notre corps va, par nature, de pair avec l'ordre des actions et des passions de l'esprit. Ce qui est encore évident par la façon dont nous avons démontré la proposition 12 de la deuxième partie.

Mais, bien que les choses soient telles qu'il ne reste aucune raison de douter à ce sujet, j'ai peine à croire cependant, à moins que je ne prouve le fait par l'expérience, [143] que les hommes puissent être amenés à peser ces considérations d'une âme égale, tant ils sont fermement persuadés que le corps entre tantôt en mouvement tantôt en repos au seul commandement de l'esprit, et qu'il accomplit un très grand nombre d'actes qui dépendent de la seule volonté de l'esprit et de la manière de penser. Personne, en effet, n'a jusqu'ici déterminé ce que peut le corps, c'est-à-dire que l'expérience n'a jusqu'ici enseigné à personne ce que, d'après les seules lois de la Nature, en tant qu'elle est considérée seulement comme corporelle, le corps peut faire et ce qu'il ne peut pas faire, à moins qu'il ne soit déterminé par l'esprit. Car personne jusqu'ici n'a connu la structure du corps si exactement qu'il ait pu en expliquer toutes les fonctions, pour ne pas dire d'ailleurs que l'on observe chez les bêtes plus d'un fait qui dépasse beaucoup la sagacité humaine, et que les somnambules accomplissent durant le sommeil un très grand nombre d'actes qu'ils n'oseraient pas durant la veille ; ce qui montre suffisamment que le corps, d'après les seules lois de sa nature, peut beaucoup de choses dont son esprit est étonné. En outre, personne ne sait de quelle manière ou par quels moyens l'esprit meut le corps, ni combien de degrés de mouvement il peut imprimer au corps, et avec quelle vitesse il peut le mouvoir. D'où il suit que les hommes, quand ils disent que telle ou telle action du corps provient de l'esprit qui a de l'empire sur le corps, ne savent ce qu'ils disent et ne font autre chose que d'avouer en termes spécieux qu'ils ignorent sans étonnement la vraie cause de cette action.

Mais, dira-t-on, que l'on sache ou que l'on ne sache pas par quels moyens l'esprit meut le corps, on sait cependant par expérience que, si l'esprit humain n'était apte à penser, le corps serait inerte. On sait de plus par expérience qu'il est au seul pouvoir de l'esprit de parler comme de se taire, et beaucoup d'autres choses que l'on croit par suite dépendre de la décision de l'esprit.

Mais, en ce qui concerne le premier point, je demande [144] si l'expérience ne nous enseigne pas aussi que, si le corps est au contrai-

re inerte, l'esprit est en même temps incapable de penser ? Car lorsque le corps est au repos pendant le sommeil, l'esprit est endormi en même temps que lui et n'a pas le pouvoir de penser comme pendant la veille. Ensuite je crois que tous savent par expérience que l'esprit n'est pas toujours également apte à penser sur le même sujet, mais que, d'autant le corps est plus apte à ce que l'image de tel ou tel objet soit éveillée en lui, d'autant l'esprit est plus apte à considérer tel ou tel objet. – On dira, d'autre part, que des seules lois de la Nature, en tant qu'elle est considérée seulement comme corporelle, il ne peut se faire qu'on puisse déduire les causes des édifices, des peintures et des choses de même espèce qui proviennent du seul art humain, et que le corps humain, s'il n'était déterminé et conduit par l'esprit, ne serait capable d'édifier un temple. Mais, j'ai déjà montré qu'on ne sait pas ce que peut le corps ou ce que l'on peut déduire de la seule considération de sa nature, et que l'on constate par expérience que des seules lois de la Nature proviennent un très grand nombre de choses qu'on n'aurait jamais cru pouvoir se produire, sinon sous la direction de l'esprit : telles sont les actions que les somnambules accomplissent durant le sommeil, et dont ils s'étonnent eux-mêmes, quand ils sont éveillés. J'ajoute ici la structure même du corps humain, qui par l'habile disposition surpasse de très loin tout ce que confectionne l'art humain ; pour ne rien dire d'ailleurs de ce que j'ai montré plus haut, que de la Nature considérée sous quelque attribut que l'on veuille, suivent une infinité de choses.

En ce qui concerne ensuite le second point, certes les affaires humaines se comporteraient de façon beaucoup plus heureuse, s'il était également au pouvoir de l'homme de se taire comme de parler. Mais l'expérience enseigne suffisamment et au-delà que les hommes n'ont rien moins en leur pouvoir que leur langue, et qu'ils ne peuvent [145] rien moins que de régler leurs appétits ; d'où il provient que la plupart croient que nous n'agissons librement qu'à l'égard des choses auxquelles nous aspirons légèrement, parce que l'appétit de ces choses peut être facilement comprimé par la mémoire d'une autre chose dont nous nous souvenons fréquemment ; mais que nous ne sommes pas du tout libres à l'égard des choses auxquelles nous aspirons avec un sentiment vif et qui ne peut être apaisé par la mémoire d'une autre chose. Mais, en vérité, s'ils ne savaient par expérience que nous accomplissons plus d'un acte dont nous nous repentons ensuite, et que souvent,

quand par exemple nous sommes en lutte entre des sentiments contraires, nous voyons le meilleur et suivons le pire, rien ne les empêcherait de croire que nous agissons en tout librement. C'est ainsi qu'un petit enfant croit désirer librement le lait, un jeune garçon en colère vouloir se venger, et un peureux s'enfuir. Un homme ivre aussi croit dire d'après une libre décision de l'esprit ce que, revenu ensuite à l'état normal, il voudrait avoir tu ; de même le délirant, la bavarde, l'enfant et un très grand nombre d'individus de même farine croient parler d'après une libre décision de l'esprit, alors que pourtant ils ne peuvent contenir l'impulsion qu'ils ont de parler.

De la sorte, l'expérience elle-même n'enseigne pas moins clairement que la Raison que les hommes se croient libres par cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés ; et, en outre, que les décisions de l'esprit ne sont rien à part les appétits eux-mêmes, et sont par conséquent variables selon la disposition variable du corps. Chacun, en effet, règle tout suivant son sentiment, et ceux qui, de plus, sont en lutte entre des sentiments contraires, ne savent ce qu'ils veulent ; quant à ceux qui n'en ont point, ils sont poussés çà et là par le plus léger motif.

Tout cela, certes, montre clairement que la décision de l'esprit, aussi bien que l'appétit et la détermination [146] du corps vont de pair par nature, ou plutôt sont une seule et même chose, que nous appelons *Décision* quand elle est considérée sous l'attribut de la Pensée et qu'elle s'explique par lui, et que nous nommons *Détermination* quand elle est considérée sous l'attribut de l'Étendue et qu'elle se déduit des lois du mouvement et du repos ; ce qui deviendra encore plus évident par ce qui doit être dit bientôt.

Il est autre chose, en effet, que je voudrais faire remarquer ici avant tout, à savoir que nous ne pouvons rien faire d'après une décision de l'esprit, à moins que nous n'en ayons le souvenir ; par exemple, nous ne pouvons prononcer un mot, à moins que nous n'en ayons le souvenir. D'autre part, il n'est pas au libre pouvoir de l'esprit de se souvenir d'une chose ou de l'oublier. Aussi croit-on que cela seulement est au pouvoir de l'esprit, que nous pouvons, d'après la seule décision de l'esprit, ou taire ou dire la chose dont nous nous souvenons. Pourtant, quand nous rêvons que nous parlons, nous croyons parler d'après une libre décision de l'esprit, et cependant nous ne parlons pas, ou, si nous

parlons, cela se fait par un mouvement spontané du corps. Nous rêvons aussi que nous cachons aux hommes certaines choses, et cela par la même décision de l'esprit par laquelle, pendant la veille, nous taisons ce que nous savons. Nous rêvons enfin que nous faisons d'après une décision de l'esprit certaines choses que, pendant la veille, nous n'osons faire. En conséquence, je voudrais bien savoir si, dans l'esprit, deux genres de décisions sont donnés, l'un des décisions imaginaires, l'autre des décisions libres ? Que s'il ne plaît pas de déraisonner jusque-là, il faut nécessairement accorder que cette décision de l'esprit que l'on croit être libre, ne se distingue pas de l'imagination elle-même ou de la mémoire, et n'est autre chose que cette affirmation qu'enveloppe nécessairement une idée, en tant qu'elle est idée (voir la proposition 49 de [147] la deuxième partie). Et par conséquent ces décisions de l'esprit naissent dans l'esprit de par la même nécessité que les idées des choses existant en acte. Ceux donc qui croient qu'ils parlent, ou se taisent, ou font quoi que ce soit d'après une libre décision de l'esprit, rêvent les yeux ouverts.

PROPOSITION III

Les actions de l'esprit naissent des seules idées adéquates ; et les passions dépendent des seules idées inadéquates.

DÉMONSTRATION

Ce qui, d'abord, constitue l'essence de l'esprit n'est rien d'autre que l'idée du corps existant en acte (selon les propositions 11 et 13, partie II), et cette idée (selon la proposition 15, partie II) est composée de beaucoup d'autres, dont certaines sont adéquates (selon le corollaire de la proposition 38, partie II), et certaines inadéquates (selon le corollaire de la proposition 29, partie II). Toute chose donc qui suit de la nature de l'esprit et dont l'esprit est la cause prochaine, par laquelle cette chose doit être comprise, doit nécessairement suivre d'une idée adéquate ou d'une idée inadéquate. Or, dans la mesure où l'esprit a des idées inadéquates (selon la proposition 1), il est nécessairement passif. Donc les actions de l'esprit suivent des seules idées adéquates, et l'esprit n'est passif que parce qu'il a des idées inadéquates. C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous voyons donc que les passions ne se rapportent à l'esprit qu'en tant qu'il a quelque chose qui enveloppe une négation, autrement dit en tant qu'on le considère comme une partie de la Nature qui, par elle-même et sans les autres, ne peut être perçue clairement et distinctement. [148] Et par cette raison, je pourrais montrer que les passions se rapportent aux choses particulières de la même façon qu'à l'esprit et ne peuvent être perçues sous d'autre rapport ; mais mon dessein est de traiter seulement de l'esprit humain.

PROPOSITION IV

Nulle chose ne peut être détruite, sinon par une cause extérieure.

DÉMONSTRATION

Cette proposition est évidente par elle-même, car la définition d'une chose quelconque affirme l'essence de cette chose, mais ne la nie pas ; autrement dit, elle pose l'essence de la chose, mais ne l'enlève pas. Aussi, tant que nous portons attention seulement à la chose elle-même, et non à des causes extérieures, nous ne pourrons rien trouver en elle qui puisse la détruire. C.Q.F.D.

PROPOSITION V

Des choses sont de nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans le même sujet, dans la mesure où l'une peut détruire l'autre.

DÉMONSTRATION

Si, en effet, elles pouvaient convenir entre elles, ou être en même temps dans le même sujet, quelque chose pourrait donc être donné dans le même sujet qui pourrait le détruire, ce qui (selon la proposition précédente) est absurde. Des choses donc, etc. C.Q.F.D.

PROPOSITION VI

Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être.

[149]

DÉMONSTRATION

Les choses particulières, en effet, sont des modes, par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une façon certaine et déterminée (selon le corollaire de la proposition 25, partie I) ; c'est-à-dire (selon la proposition 34, partie I) des choses qui expriment d'une façon certaine et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit ; et nulle chose n'a rien en soi par quoi elle puisse être détruite, autrement dit qui lui enlève l'existence (selon la proposition 4) ; mais, au contraire, elle s'oppose à tout ce qui peut lui enlever l'existence (selon la proposition précédente) ; par conséquent, autant qu'elle peut et qu'il est en elle, elle s'efforce de persévérer dans son être. C.Q.F.D.

PROPOSITION VII

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose.

DÉMONSTRATION

De l'essence donnée d'une chose quelconque, suivent nécessairement certaines choses (selon la proposition 36, partie I) ; et les choses ne peuvent rien d'autre que ce qui suit nécessairement de leur nature déterminée (selon la proposition 29, partie I) ; c'est pourquoi la puissance d'une chose quelconque, autrement dit l'effort par lequel, soit seule, soit avec d'autres, elle fait ou s'efforce de faire quelque chose, c'est-à-dire (selon la proposition 6) la puissance ou l'effort par lequel elle s'efforce de persévérer dans son être, n'est rien à part l'essence donnée ou actuelle de cette chose. C.Q.F.D.

[150]

PROPOSITION VIII

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe aucun temps fini, mais un temps indéfini.

DÉMONSTRATION

Si, en effet, il enveloppait un temps limité, qui déterminât la durée de la chose, alors de la seule puissance même par laquelle la chose existe il suivrait que la chose, après ce temps limité, ne pourrait exister, mais qu'elle devrait être détruite ; or cela (selon la proposition 4) est absurde : donc l'effort par lequel une chose existe n'enveloppe aucun temps défini ; mais, au contraire, puisque (selon la même proposition 4), si elle n'est détruite par aucune cause extérieure, elle continuera toujours d'exister par la même puissance par laquelle elle existe déjà, cet effort donc enveloppe un temps indéfini. C.Q.F.D.

PROPOSITION IX

L'esprit, aussi bien en tant qu'il a des idées claires et distinctes qu'en tant qu'il en a de confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une certaine durée indéfinie, et il est conscient de ce sien effort.

DÉMONSTRATION

L'essence de l'esprit est constituée par des idées adéquates et des idées inadéquates (comme nous l'avons montré dans la proposition 3) ; par conséquent (selon la proposition 7), aussi bien en tant qu'il a celles-ci qu'en tant qu'il a celles-là, il s'efforce de persévérer dans son être ; et cela (selon la proposition 8) pour une certaine durée indéfinie. – Comme d'ailleurs l'esprit (selon la proposition 23, partie II) est nécessairement conscient de soi par les idées des affections du corps, l'esprit (selon la proposition 7) est donc conscient de son effort. C.Q.F.D.

[151]

SCOLIE

Cet effort, quand il se rapporte à l'esprit seul, est appelé *Volonté* ; mais quand il se rapporte à la fois à l'esprit et au corps, il est nommé *Appétit*, lequel par là n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suivent nécessairement les choses qui servent à sa conservation ; et par conséquent l'homme est déterminé à faire celles-ci.

En outre, entre l'Appétit et le Désir, il n'y a aucune différence, si ce n'est que le désir se rapporte généralement aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit, et c'est pourquoi il peut être ainsi défini, savoir : *le désir est l'appétit avec conscience de lui-même*.

Il est donc établi par tout cela que nous ne faisons effort vers aucune chose, que nous ne la voulons, ne l'appétons ni ne la désirons, parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais, au contraire, que nous jugeons qu'une chose est bonne, parce que nous faisons effort vers elle, que nous la voulons, l'appétons et la désirons.

PROPOSITION X

Une idée qui exclut l'existence de notre corps ne peut être donnée dans notre esprit, mais lui est contraire.

DÉMONSTRATION

Ce qui peut détruire notre corps ne peut être donné en lui (selon la proposition 5), et par conséquent l'idée de cette chose ne peut être donnée en Dieu, en tant qu'il a l'idée de notre corps (selon le corollaire de la proposition 9, partie II) ; c'est-à-dire (selon les propositions 11 et 13, partie II) que l'idée de cette chose ne peut être donnée dans notre esprit. Mais, au contraire, puisque (selon les [152] propositions 11 et 13, partie II) ce qui constitue d'abord l'essence de l'esprit est l'idée du corps existant en acte, ce qui est le premier et le principal de notre esprit, c'est l'effort (selon la proposition 7) pour affirmer l'existence de notre corps. Et par conséquent une idée qui nie l'existence de notre corps est contraire à notre esprit, etc. C.Q.F.D.

PROPOSITION XI

Ce qui augmente ou diminue, aide ou empêche la puissance d'agir de notre corps, l'idée de cette chose augmente ou diminue, aide ou empêche la puissance de penser de notre esprit.

DÉMONSTRATION

Cette proposition est évidente d'après la proposition 7 de la deuxième partie, ou encore d'après la proposition 14 de cette deuxième partie.

SCOLIE

Nous voyons donc que l'esprit peut subir de grands changements, et passer tantôt à une perfection plus grande, mais tantôt à une moindre ; et ces passions nous expliquent les sentiments de la Joie et de la Tristesse. Par *Joie*, j'entendrai donc dans la suite *la passion par laquelle l'esprit passe à une perfection plus grande* ; par *Tristesse*, au contraire, *la passion par laquelle il passe à une perfection moindre*. En outre, *le sentiment de la joie rapporté à la fois à l'esprit et au corps*, je le nomme *Chatouillement* ou *Gaîté*, et celui de la *tristesse*, *Douleur* ou *Mélancolie*. Mais il faut remarquer que le chatouillement et la douleur se rapportent à l'homme, quand une de ses parties est plus affectée que les autres ; la gaîté, au contraire, et la mélancolie, quand toutes ses parties sont pareillement affectées. Ce qu'est, [153] d'autre part, le *Désir*, je l'ai expliqué dans le scolie de la proposition 9 de cette partie ; et à part ces trois sentiments, je n'en reconnais aucun autre comme primitif, et je montrerai dans la suite que les autres naissent de ces trois.

Mais avant de poursuivre, il convient d'expliquer ici plus amplement la proposition 10 de cette partie, afin que l'on comprenne plus clairement pour quelle raison une idée est contraire à une autre.

Dans le scolie de la proposition 17 de la deuxième partie, nous avons montré que l'idée qui constitue l'essence de l'esprit enveloppe l'existence du corps aussi longtemps que le corps lui-même existe. Ensuite, de ce que nous avons montré dans le corollaire de la proposition 8 de la deuxième partie et dans son scolie, il suit que l'existence

présente de notre esprit dépend de cela seul, à savoir que l'esprit enveloppe l'existence actuelle du corps. Enfin nous avons montré (voir les propositions 17 et 18 de la deuxième partie, avec leur scolie) que la puissance de l'esprit, par laquelle il imagine les choses et s'en souvient, dépend de cela aussi qu'il enveloppe l'existence actuelle du corps. D'où il suit que l'existence présente de l'esprit et sa puissance d'imaginer sont enlevées aussitôt que l'esprit cesse d'affirmer l'existence présente du corps. Mais la cause, pourquoi l'esprit cesse d'affirmer cette existence du corps, ne peut être l'esprit lui-même (selon la proposition 4), ni non plus le fait que le corps cesse d'exister : car (selon la proposition 6, partie II) la cause pourquoi l'esprit affirme l'existence du corps, ce n'est pas que le corps a commencé d'exister ; donc, pour la même raison, il ne cesse pas d'affirmer l'existence du corps, parce que le corps cesse d'être ; mais (selon la proposition 17, partie II) cela provient d'une autre idée qui exclut l'existence présente de notre corps et conséquemment de notre esprit, et qui par conséquent est contraire à l'idée qui constitue l'essence de notre esprit.

[154]

PROPOSITION XII

L'esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps.

DÉMONSTRATION

Aussi longtemps que le corps humain est affecté d'une façon qui enveloppe la nature de quelque corps extérieur, aussi longtemps l'esprit humain considérera ce corps comme présent (selon la proposition 17, partie II), et conséquemment (selon la proposition 7, partie II), aussi longtemps que l'esprit humain considère quelque corps extérieur comme présent, c'est-à-dire (selon le scolie de cette proposition 17) l'imagine, aussi longtemps le corps humain est affecté d'une façon qui enveloppe la nature de ce corps extérieur ; et par conséquent, aussi longtemps que l'esprit imagine ce qui augmente ou aide la puissance d'agir de notre corps, aussi longtemps le corps est affecté de façons qui augmentent ou aident sa puissance d'agir (voir le postulat 1) ; et conséquemment (selon la proposition 11), aussi longtemps la

puissance de penser de l'esprit est augmentée ou aidée ; et par suite (selon la proposition 6 ou 9), l'esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ces choses. C.Q.F.D.

PROPOSITION XIII

Quand l'esprit imagine des choses qui diminuent ou empêchent la puissance d'agir du corps, il s'efforce, autant qu'il peut, de se souvenir de choses qui excluent l'existence de celles-là.

DÉMONSTRATION

Aussi longtemps que l'esprit imagine quelque chose de tel, aussi longtemps la puissance de l'esprit et du corps est diminuée ou empêchée (comme nous l'avons démontré dans la proposition précédente) ; et néanmoins l'esprit imagi-[155]nera cela, jusqu'à ce qu'il imagine autre chose qui en exclue l'existence présente (selon la proposition 17, partie II) ; c'est-à-dire (comme nous venons de le montrer) que la puissance de l'esprit et du corps est diminuée ou empêchée, jusqu'à ce que l'esprit imagine autre chose qui exclut l'existence de cela, et par conséquent l'esprit (selon la proposition 9) s'efforcera, autant qu'il peut, d'imaginer cette autre chose ou de s'en souvenir. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'esprit répugne à imaginer ce qui diminue ou empêche sa puissance et celle du corps.

SCOLIE

Par là nous comprenons clairement ce que c'est que l'Amour et ce que c'est que la Haine. L'*Amour*, en effet, n'est rien d'autre que *la Joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure* ; et la *Haine*, rien d'autre que la *Tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure*.

Nous voyons de plus que celui qui aime s'efforce nécessairement d'avoir et de conserver présente la chose qu'il aime, et, au contraire, celui qui hait s'efforce d'écarter et de détruire la chose qu'il a en haine. Mais de tout cela il sera traité plus amplement dans la suite.

PROPOSITION XIV

Si l'esprit a été une fois affecté de deux sentiments en même temps, lorsque, dans la suite, il sera affecté de l'un d'eux, il sera affecté aussi de l'autre.

DÉMONSTRATION

Si le corps humain a été une fois affecté par deux corps en même temps, lorsque l'esprit, dans la suite, imagine l'un d'eux, aussitôt il se souviendra aussi de l'autre (selon la [156] proposition 18, partie II). Or les imaginations de l'esprit indiquent plutôt les affections de notre corps que la nature des corps extérieurs (selon le corollaire 2 de la proposition 16, partie II). Donc si le corps, et conséquemment l'esprit (voir la définition 3) a été une fois affecté de deux sentiments, lorsque, dans la suite, il sera affecté de l'un d'eux, il sera affecté aussi de l'autre. C.Q.F.D.

PROPOSITION XV

Une chose quelconque peut être, par accident, cause de joie, de tristesse ou de désir.

DÉMONSTRATION

Que l'on suppose l'esprit affecté en même temps de deux sentiments, dont l'un n'augmente ni ne diminue sa puissance d'agir, et dont l'autre l'augmente ou la diminue (voir le postulat 1). D'après la proposition précédente, il est évident que, dans la suite, lorsque l'esprit sera affecté de l'un par sa vraie cause qui (selon l'hypothèse) par elle-même n'augmente ni ne diminue sa puissance de penser, aussitôt il le sera aussi de l'autre qui augmente ou diminue sa puissance de penser, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 11) qu'il sera affecté de joie ou de tristesse ; et par conséquent cette chose-là, non par elle-même, mais par accident, sera cause de joie ou de tristesse. Et par la même voie, il peut être facilement montré que cette chose-là peut, par accident, être cause de désir. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Par cela seul que nous avons considéré une chose sous un sentiment de joie ou de tristesse dont elle n'est pas la cause efficiente, nous pouvons l'aimer ou l'avoir en haine.

[157]

DÉMONSTRATION

Par cela seul, en effet, il arrive (selon la proposition 14) que l'esprit, en imaginant cette chose dans la suite, soit affecté d'un sentiment de joie ou de tristesse, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 11) que la puissance de l'esprit et du corps soit augmentée ou diminuée, etc. ; et conséquemment (selon la proposition 12) que l'esprit désire imaginer cette chose, ou (selon le corollaire de la proposition 13) y répugne ; c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 13) qu'il l'aime ou qu'il l'ait en haine. C.Q.F.D.

SCOLIE

Par là nous comprenons comment il peut se faire que nous aimions certaines choses ou que nous les ayons en haine, sans aucune cause de nous connue, mais seulement par *Sympathie* (comme on dit) et par *Antipathie*. Et il faut aussi y rapporter ces objets qui nous affectent de joie ou de tristesse par cela seul qu'ils ont quelque chose de semblable aux objets qui ont coutume de nous affecter de ces mêmes sentiments, comme je le montrerai dans la proposition suivante.

Je sais bien que les auteurs qui les premiers ont introduit ces noms de Sympathie et d'Antipathie, ont voulu signifier par là certaines qualités occultes des choses ; mais je crois néanmoins qu'il nous est permis d'entendre aussi par ces mêmes mots des qualités connues ou manifestes.

PROPOSITION XVI

Par cela seul que nous imaginons qu'une chose a quelque chose de semblable à un objet qui a coutume d'affecter l'esprit de joie ou de tristesse, bien que ce en quoi la chose est semblable à l'objet ne soit pas la [158] *cause efficiente de ces sentiments, nous aimerons cependant cette chose ou l'aurons en haine.*

DÉMONSTRATION

Ce qui est semblable à l'objet, nous l'avons considéré dans l'objet même (selon l'hypothèse) avec un sentiment de joie ou de tristesse ; et par conséquent (selon la proposition 14), lorsque l'esprit sera affecté par l'image de cet élément de ressemblance, aussitôt il sera affecté aussi de l'un ou de l'autre de ces sentiments, et conséquemment la chose que nous percevons comme possédant cet élément de ressemblance sera, par accident (selon la proposition 15), cause de joie ou de tristesse ; et par conséquent (selon le corollaire précédent), bien que ce en quoi elle est semblable à l'objet ne soit pas cause efficiente de ces sentiments, nous aimerons cependant cette chose ou l'aurons en haine. C.Q.F.D.

PROPOSITION XVII

Si nous imaginons qu'une chose, qui a coutume de nous affecter d'un sentiment de tristesse, a quelque chose de semblable à une autre, qui a coutume de nous affecter d'un sentiment de joie également grand, nous aurons cette chose en haine et l'aimerons en même temps.

DÉMONSTRATION

Cette chose est, en effet (selon l'hypothèse), par elle-même, cause de tristesse, et (selon le scolie de la proposition 13), en tant que nous l'imaginons sous ce sentiment, nous l'avons en haine ; et, d'autre part, en tant que nous imaginons qu'elle a quelque chose de semblable à une autre, qui a coutume de nous affecter d'un sentiment de joie éga-

lement grand, nous l'aimerons d'un effort de joie également grand (selon la proposition précédente) ; et par [159] conséquent nous aurons cette chose en haine et l'aimerons en même temps. C.Q.F.D.

SCOLIE

Cet état de l'esprit, *qui naît ainsi de deux sentiments contraires*, s'appelle *Flottement de l'âme* ; et, par suite, il est à l'égard du sentiment ce que le doute est à l'égard de l'imagination (voir le scolie de la proposition 44, partie II), et le flottement de l'âme et le doute ne diffèrent entre eux que selon le plus et le moins.

Mais il faut remarquer que, dans la proposition précédente, j'ai déduit ces flottements de l'âme de causes, qui sont cause par elles-mêmes de l'un des deux sentiments, et de l'autre par accident : ce que j'ai fait de la sorte, parce qu'ils pouvaient être ainsi plus facilement déduits de ce qui avait été dit précédemment, et non parce que je nie que les flottements de l'âme naissent le plus souvent d'un objet qui soit la cause efficiente de l'un et de l'autre sentiment. Car le corps humain (selon le postulat 1, partie II) est composé d'un très grand nombre d'individus de nature différente, et par conséquent (selon l'axiome 1 après le lemme 3 que l'on voit après la proposition 13 de la deuxième partie), il peut être affecté par un seul et même corps de façons très nombreuses et diverses ; et inversement, comme une seule et même chose peut être affectée de beaucoup de façons, elle pourra donc aussi affecter de façons nombreuses et diverses une seule et même partie du corps. D'où nous pouvons facilement concevoir qu'un seul et même objet peut être la cause de sentiments nombreux et contraires.

PROPOSITION XVIII

L'homme est affecté du même sentiment de joie et de tristesse par l'image d'une chose passée ou future que par l'image d'une chose présente.

[160]

DÉMONSTRATION

Aussi longtemps que l’homme est affecté par l’image d’une chose, il considérera la chose comme présente, quoiqu’elle n’existe pas (selon la proposition 17, partie II, avec son corollaire), et il ne l’imagine comme passée ou future, sinon en tant que l’image en est jointe à l’image du temps passé ou futur (voir le scolie de la proposition 44, partie II). C’est pourquoi l’image d’une chose, considérée en soi seule, est la même, qu’on la rapporte soit au temps futur ou passé, soit au présent ; c’est-à-dire (selon le corollaire 2 de la proposition 16, partie II) que l’état du corps, ou son affection, est le même, que l’image soit celle d’une chose passée ou future, ou bien celle d’une chose présente ; et par conséquent le sentiment de joie et de tristesse est le même, que l’image soit celle d’une chose passée ou future, ou bien celle d’une chose présente. C.Q.F.D.

SCOLIE I

J’appelle ici une chose passée ou future, en tant que nous avons été affectés par elle ou que nous le serons, par exemple, en tant que nous l’avons vue ou que nous la verrons, qu’elle nous a redonné de la force ou nous en redonnera, qu’elle nous a fait du mal ou nous en fera, etc. Dans la mesure, en effet, où nous l’imaginons ainsi, nous en affirmons l’existence ; c’est-à-dire que le corps n’est affecté d’aucune affection qui exclue l’existence de la chose, et par conséquent (selon la proposition 17, partie II) le corps est affecté par l’image de cette chose de la même façon que si la chose même était présente. Mais, en vérité, comme il arrive la plupart du temps que ceux qui ont le plus d’expérience sont flottants tant qu’ils considèrent une chose comme future ou passée, et doutent le plus souvent de l’issue de cette chose (voir le scolie de la proposition 44, partie II), il en résulte que les sentiments qui naissent de semblables images des choses ne sont pas [161] tellement constants, mais sont le plus souvent troublés par les images d’autres choses, jusqu’à ce que les hommes soient assurés de l’issue de la chose.

SCOLIE II

Par ce qui vient d'être dit, nous comprenons ce que c'est que l'Espoir, la Crainte, la Sécurité, le Désespoir, le Contentement et le Remords de conscience. L'*Espoir*, en effet, n'est rien d'autre qu'une *Joie inconstante, née de l'image d'une chose future ou passée dont nous doutons de l'issue*. La *Crainte*, au contraire, est une *Tristesse inconstante, née aussi de l'image d'une chose douteuse*. Si maintenant de ces sentiments on enlève le doute, l'Espoir devient la *Sécurité*, et la Crainte le *Désespoir*, à savoir : la *Joie*, ou la *Tristesse, née de l'image d'une chose que nous avons crainte, ou que nous avons espérée*. Le *Contentement*, d'autre part, est la *Joie née de l'image d'une chose passée dont nous avons douté de l'issue*. Le *Remords de conscience* enfin est la *Tristesse opposée au Contentement*.

PROPOSITION XIX

Celui qui imagine que ce qu'il aime est détruit, sera contristé ; si, au contraire, il l'imagine conservé, il se réjouira.

DÉMONSTRATION

L'esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps (selon la proposition 12), c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 13) ce qu'il aime. Or l'imagination est aidée par ce qui pose l'existence de la chose, et empêchée, au contraire, par ce qui exclut l'existence de la chose (selon la proposition 17, partie II). Donc les images des choses qui posent [162] l'existence de la chose aimée aident l'effort de l'esprit par lequel il s'efforce d'imaginer la chose aimée, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 11) qu'elles affectent de joie l'esprit ; et celles, au contraire, qui excluent l'existence de la chose aimée, empêchent ce même effort de l'esprit, c'est-à-dire (selon le même scolie) qu'elles affectent de tristesse l'esprit. C'est pourquoi celui qui imagine que ce qu'il aime est détruit, sera contristé, etc. C.Q.F.D.

PROPOSITION XX

Celui qui imagine que ce qu'il a en haine est détruit, se réjouira.

DÉMONSTRATION

L'esprit (selon la proposition 13) s'efforce d'imaginer ce qui exclut l'existence des choses par lesquelles la puissance d'agir du corps est diminuée ou empêchée ; c'est-à-dire (selon le scolie de la même proposition) qu'il s'efforce d'imaginer ce qui exclut l'existence des choses qu'il a en haine ; et par conséquent l'image d'une chose qui exclut l'existence de ce que l'esprit a en haine, aide cet effort de l'esprit, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 11) affecte l'esprit de joie. C'est pourquoi celui qui imagine que ce qu'il a en haine est détruit, se réjouira. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXI

Celui qui imagine ce qu'il aime comme affecté de joie ou de tristesse, sera affecté aussi de joie ou de tristesse ; et l'un et l'autre de ces sentiments sera plus grand ou plus petit chez celui qui aime, selon que l'un et l'autre est plus grand ou plus petit dans la chose aimée.

[163]

DÉMONSTRATION

Les images des choses (comme nous l'avons démontré dans la proposition 19) qui posent l'existence de la chose aimée aident l'effort de l'esprit par lequel il s'efforce d'imaginer cette chose aimée. Mais la joie pose l'existence de la chose joyeuse, et d'autant plus que le sentiment de joie est plus grand : car elle est (selon le scolie de la proposition 11) un passage à une plus grande perfection. Donc l'image de la joie de la chose aimée aide chez celui qui aime l'effort de son esprit, c'est-à-dire (suivant le scolie de la proposition 11) qu'elle affecte de joie celui qui aime, et d'une joie d'autant plus grande, que ce sentiment est plus grand dans la chose aimée. Ce qui était le premier point.

D'autre part, dans la mesure où une chose est affectée de tristesse, elle se détruit, et cela d'autant plus qu'elle est affectée d'une plus grande tristesse (selon le même scolie de la proposition 11) ; et par conséquent (selon la proposition 19) celui qui imagine que ce qu'il aime est affecté de tristesse, sera affecté aussi de tristesse, et d'une tristesse d'autant plus grande, que ce sentiment est plus grand dans la chose aimée. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXII

Si nous imaginons que quelqu'un affecte de joie une chose que nous aimons, nous serons affectés d'amour envers lui. Si, au contraire, nous imaginons qu'il l'affecte de tristesse, nous serons, au contraire aussi, affectés de haine contre lui.

DÉMONSTRATION

Celui qui affecte de joie ou de tristesse une chose que nous aimons, il nous affecte aussi de joie ou de tristesse, puisque nous imaginons la chose aimée comme affectée de cette joie ou de cette tristesse (selon la proposition précédente). [164] Or cette joie ou cette tristesse est supposée donnée en nous accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. Donc (selon le scolie de la proposition 13) si nous imaginons que quelqu'un affecte de joie ou de tristesse une chose que nous aimons, nous serons affectés envers lui d'amour ou de haine. C.Q.F.D.

SCOLIE

La proposition 21 nous explique ce que c'est que la *Pitié*, que nous pouvons définir comme étant la *Tristesse née du dommage d'autrui*. Quant à la joie qui naît du bien d'autrui, je ne sais de quel nom il faut l'appeler. En outre, l'*Amour envers celui qui a fait du bien à autrui*, nous l'appellerons *Disposition favorable*, et au contraire, *Indignation*, la *Haine envers celui qui a fait du mal à autrui*.

Il faut remarquer enfin que nous n'avons pas seulement pitié d'une chose que nous avons aimée (comme nous l'avons montré dans la proposition 21), mais aussi d'une chose pour laquelle nous n'avons éprouvé auparavant aucun sentiment, pourvu que nous la jugions semblable à nous (comme je le montrerai plus bas) ; et par conséquent

nous sommes favorablement disposés aussi envers celui qui a fait du bien à notre semblable, et au contraire nous nous indignons contre celui qui lui a porté dommage.

PROPOSITION XXIII

Celui qui imagine ce qu'il a en haine comme affecté de tristesse, se réjouira ; si, au contraire, il l'imagine comme affecté de joie, il sera contristé ; et l'un et l'autre de ces sentiments sera plus grand ou plus petit, selon que son contraire est plus grand ou plus petit dans ce qu'il a en haine.

[165]

DÉMONSTRATION

Dans la mesure où une chose odieuse est affectée de tristesse, elle se détruit, et cela d'autant plus qu'elle est affectée d'une plus grande tristesse (selon le scolie de la proposition 11). Celui donc (selon la proposition 20) qui imagine la chose qu'il a en haine comme affectée de tristesse, sera au contraire affecté de joie, et d'une joie d'autant plus grande qu'il imagine la chose odieuse comme affectée d'une plus grande tristesse. Ce qui était le premier point.

D'autre part, la joie pose l'existence de la chose joyeuse (selon le même scolie de la proposition 11), et cela d'autant plus que la joie est conçue plus grande. Si quelqu'un imagine celui qu'il a en haine comme affecté de joie, cette imagination (selon la proposition 13) empêchera son effort ; c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 11) que celui qui a en haine sera affecté de tristesse, etc. C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette joie peut à peine être solide et sans quelque conflit de l'âme. Car (comme je le montrerai bientôt dans la proposition 27), dans la mesure où l'on imagine une chose semblable à soi comme affectée d'un sentiment de tristesse, on doit être contristé ; et inversement, si on l'imagine affectée de joie. Mais ici nous portons notre attention sur la haine seule.

PROPOSITION XXIV

Si nous imaginons que quelqu'un affecte de foie une chose que nous avons en haine, nous serons affectés de haine aussi envers lui. Si, au contraire, nous imaginons qu'il affecte de tristesse cette même chose, nous serons affectés d'amour envers lui.

[166]

DÉMONSTRATION

Cette proposition se démontre de la même façon que la proposition 22, à laquelle nous renvoyons.

SCOLIE

Ces sentiments de haine et leurs semblables se rapportent à l'*Envie*, qui par suite n'est rien d'autre que la *Haine* elle-même, *en tant qu'on la considère comme disposant l'homme à se réjouir du mal d'autrui, et au contraire à se contrister de son bien*.

PROPOSITION XXV

Nous nous efforçons d'affirmer de nous et de la chose aimée tout ce que nous imaginons qui affecte de joie nous ou la chose aimée ; et, au contraire, de nier tout ce que nous imaginons qui affecte de tristesse nous ou la chose aimée.

DÉMONSTRATION

Ce que nous imaginons comme affectant de joie ou de tristesse la chose aimée, nous affecte aussi de joie ou de tristesse (selon la proposition 21). Or l'esprit (selon la proposition 12) s'efforce, autant qu'il peut, d'imaginer les choses qui nous affectent de joie, c'est-à-dire (selon la proposition 17, partie II, et son corollaire) de les considérer comme présentes ; et, au contraire (selon la proposition 13) d'exclure l'existence de celles qui nous affectent de tristesse. Donc nous nous efforçons d'affirmer de nous et de la chose aimée tout ce que nous

imaginons qui affecte de joie nous ou la chose aimée ; et inversement. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXVI

Nous nous efforçons d'affirmer de la chose que nous avons en haine tout ce que nous imaginons qui [167] *l'affecte de tristesse ; et, au contraire, de nier tout ce que nous imaginons qui l'affecte de joie.*

DÉMONSTRATION

Cette proposition suit de la proposition 23, comme la précédente de la proposition 21.

SCOLIE

Nous voyons par là qu'il arrive facilement qu'un homme ait de soi et de la chose aimée une meilleure opinion qu'il n'est juste, et, au contraire, de la chose qu'il hait, une moindre opinion qu'il n'est juste. Cette imagination, lorsqu'elle regarde l'homme lui-même qui a de soi une meilleure opinion qu'il n'est juste, s'appelle *Orgueil*, et c'est une espèce de Délire, parce que l'homme rêve les yeux ouverts qu'il peut tout ce qu'il saisit par sa seule imagination, le considère par suite comme réel, et en est transporté, aussi longtemps qu'il ne peut imaginer ce qui en exclut l'existence et détermine sa propre puissance d'agir.

L'*Orgueil* est donc la *Joie née de ce qu'un homme a de soi une meilleure opinion qu'il n'est juste*. D'autre part, la *Joie qui naît de ce qu'un homme a d'un autre une meilleure opinion qu'il n'est juste*, s'appelle *Surestime* ; et enfin *Mésestime*, celle *qui naît de ce qu'il a d'un autre une moindre opinion qu'il n'est juste*.

PROPOSITION XXVII

De ce que nous imaginons qu'une chose semblable à nous et pour laquelle nous n'avons éprouvé aucun sentiment, est affectée de quelque sentiment, nous sommes par cela même affectés d'un sentiment semblable.

[168]

DÉMONSTRATION

Les images des choses sont des affections du corps humain, dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme nous étant présents (selon le scolie de la proposition 17, partie II), c'est-à-dire (selon la proposition 16, partie II) dont les idées enveloppent la nature de notre corps et en même temps la nature présente d'un corps extérieur. Si donc la nature d'un corps extérieur est semblable à la nature de notre corps, alors l'idée du corps extérieur que nous imaginons enveloppera une affection de notre corps semblable à l'affection du corps extérieur ; et conséquemment, si nous imaginons quelqu'un de semblable à nous comme affecté de quelque sentiment, cette imagination exprimera une affection de notre corps semblable à ce sentiment ; et par conséquent, de ce que nous imaginons qu'une chose semblable à nous est affectée de quelque sentiment, nous sommes affectés avec elle d'un sentiment semblable. Que si nous avons en haine une chose semblable à nous, dans la même mesure (selon la proposition 23) nous serons affectés avec elle d'un sentiment contraire, et non pas semblable. C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette imitation de sentiments, quand elle se rapporte à la Tristesse, s'appelle *Pitié* (au sujet de laquelle voir le scolie de la proposition 22) ; mais, rapportée au Désir, elle s'appelle *Émulation*, qui par suite n'est rien d'autre que le *Désir d'une chose qui est engendré en nous de ce que nous imaginons que d'autres êtres semblables à nous ont le même Désir*.

COROLLAIRE I

Si nous imaginons que quelqu'un, pour qui nous n'avons éprouvé aucun sentiment, affecte de joie une chose semblable à nous, nous serons affectés d'amour envers lui. [169] Si, au contraire, nous imaginons qu'il l'affecte de tristesse, nous serons au contraire affectés de haine envers lui.

DÉMONSTRATION

Ce corollaire se démontre par la proposition précédente de la même façon que la proposition 22 par la proposition 21.

COROLLAIRE II

Une chose dont nous avons pitié, nous ne pouvons l'avoir en haine du fait que sa misère nous affecte de tristesse.

DÉMONSTRATION

Si, en effet, nous pouvions l'avoir en haine de ce fait, alors (selon la proposition 23) nous nous réjouirions de sa tristesse, ce qui est contre l'hypothèse.

COROLLAIRE III

Une chose dont nous avons pitié, nous nous efforcerons autant que nous le pouvons, de la délivrer de sa misère.

DÉMONSTRATION

Ce qui affecte de tristesse la chose dont nous avons pitié nous affecte aussi d'une tristesse semblable (selon la proposition précédente) ; et par conséquent tout ce qui enlève l'existence de cette chose, autrement dit ce qui détruit la chose, nous nous efforcerons de nous le rappeler (selon la proposition 13), c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 9) que nous appéterons de le détruire, autrement dit nous serons déterminés à le détruire ; et par conséquent la chose dont nous avons pitié, nous nous efforcerons de la délivrer de sa misère. C.Q.F.D.

[170]

SCOLIE

Cette volonté, autrement dit cet appétit de faire du bien, qui naît de ce que nous avons pitié de la chose à laquelle nous voulons faire du bien, s'appelle la *Bienveillance*, qui par suite n'est rien d'autre que le *Désir né de la pitié*.

D'ailleurs, au sujet de l'amour et de la haine envers celui qui fait du bien ou du mal à la chose que nous imaginons être semblable à nous, voir le scolie de la proposition 22.

PROPOSITION XXVIII

Tout ce que nous imaginons qui conduit à la joie, nous nous efforçons de le provoquer à se produire ; mais ce que nous imaginons qui lui répugne, autrement dit qui conduit à la tristesse, nous nous efforçons de l'écarter ou de le détruire.

DÉMONSTRATION

Ce que nous imaginons qui conduit à la joie, nous nous efforçons, autant que nous pouvons, de l'imaginer (selon la proposition 12) ; c'est-à-dire (selon la proposition 17, partie II) que nous nous efforcerons, autant que nous pouvons, de le considérer comme présent, autrement dit comme existant en acte. Mais l'effort ou la puissance de l'esprit en pensant est, par nature, égal et concomitant à l'effort ou à la puissance du corps en agissant (comme il suit clairement du corollaire de la proposition 7 et du corollaire de la proposition 11, partie II). Donc, à ce que cette chose existe, nous nous y efforçons absolument, autrement dit (ce qui est la même chose selon le scolie de la proposition 9) nous y appétons et y tendons. Ce qui était le premier point.

D'autre part, ce que nous croyons être cause de tristesse, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 13) ce que [171] nous avons en haine, si nous l'imaginons détruit, nous nous réjouirons (selon la proposition 20) ; et par conséquent (selon la première partie de cette démonstration) nous nous efforcerons de le détruire, autrement dit (selon la proposition 13) de l'écarter de nous, afin de ne pas le considérer comme présent. Ce qui était le second point. – Donc tout ce que nous imaginons qui conduit à la joie, etc. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXIX

Nous nous efforcerons aussi de faire tout ce que nous imaginons que les hommes [2] *regardent avec joie ; et au contraire, nous aurons de l'aversion à faire ce que nous imaginons que les hommes ont en aversion.*

DÉMONSTRATION

Du fait que nous imaginons que les hommes aiment quelque chose ou l'ont en haine, nous l'aimerons ou nous l'aurons en haine (selon la proposition 27) ; c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 13) que par là même nous nous réjouirons ou nous serons contristés de la présence de cette chose ; et par conséquent (selon la proposition précédente) tout ce que nous imaginons que les hommes aiment, autrement dit regardent avec joie, nous nous efforcerons de le faire, etc. C.Q.F.D.

SCOLIE

Cet effort pour faire quelque chose, et aussi pour y renoncer, pour la seule cause de plaire aux hommes, s'appelle *Ambition*, surtout quand nous nous efforçons de plaire au vulgaire au point que nous faisons certaines choses ou que nous y renonçons à notre dommage ou [172] à celui d'autrui ; autrement, on a coutume de l'appeler *Humanité*. D'autre part, la Joie avec laquelle nous imaginons une action par laquelle autrui s'est efforcé de nous être agréable, je la nomme *Louange* ; mais la Tristesse avec laquelle au contraire nous avons en aversion l'action d'autrui, je la nomme *Blâme*.

---

[2] N.B. Entendez ici et dans la suite les hommes pour lesquels nous n'avons éprouvé aucun sentiment.

PROPOSITION XXX

Si quelqu'un a fait quelque chose qu'il imagine affecter les autres de joie, il sera affecté d'une joie qu'accompagnera l'idée de soi-même en tant que cause, autrement dit il se considérera soi-même avec joie. Si, au contraire, il a fait quelque chose qu'il imagine affecter les autres de tristesse, il se considérera soi-même avec tristesse.

DÉMONSTRATION

Celui qui imagine qu'il affecte les autres de joie ou de tristesse, par là même (selon la proposition 27) sera affecté de joie ou de tristesse. Or, comme l'homme (selon les propositions 19 et 23, partie II) est conscient de soi-même par les affections par lesquelles il est déterminé à agir, celui donc qui a fait quelque chose qu'il imagine affecter les autres de joie, sera affecté de joie avec la conscience de soi-même en tant que cause, autrement dit il se considérera soi-même avec joie, et inversement. C.Q.F.D.

SCOLIE

Comme l'amour (selon le scolie de la proposition 13) est une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure, et la haine une tristesse qu'accompagne aussi l'idée d'une cause extérieure, la joie et la tristesse ici en question seront donc une espèce d'amour et de haine. Mais comme l'amour et la haine se rapportent à [173] des objets extérieurs, nous désignerons donc les sentiments ici en question par d'autres noms, savoir : la Joie qu'accompagne l'idée d'une cause intérieure, nous l'appellerons *Gloire*, et la Tristesse qui lui est contraire, *Honte* : entendez quand la joie ou la tristesse naissent de ce que l'homme se croit loué ou blâmé ; autrement, la Joie qu'accompagne l'idée d'une cause intérieure, je la nommerai *Satisfaction intime*, et la Tristesse qui lui est contraire, *Repentir*.

En outre, comme il peut se produire (selon le corollaire de la proposition 17, partie II) que la joie dont quelqu'un imagine qu'il affecte les autres soit seulement imaginaire, et que (selon la proposition 25) chacun s'efforce d'imaginer au sujet de soi-même tout ce qu'il imagine l'affecter de joie, il pourra aisément se faire que le glorieux soit orgueilleux et s'imagine être agréable à tous, lorsqu'il est importun à tous.

PROPOSITION XXXI

Si nous imaginons que quelqu'un aime, ou désire, ou a en haine quelque chose que nous-même aimons, désirons, ou avons en haine, par là même nous aimerons, etc. cette chose avec plus de constance. Mais si nous imaginons qu'il a en aversion ce que nous aimons, ou inversement, alors nous subirons le flottement de l'âme.

DÉMONSTRATION

De cela seul que nous imaginons que quelqu'un aime quelque chose, par là même nous aimerons cette chose (selon la proposition 27). Or nous supposons que nous l'aimons sans cela. Il survient donc pour cet amour une cause nouvelle par laquelle il est favorisé, et par conséquent, ce que nous aimons, nous l'aimerons par là même avec plus de constance.

[174] D'autre part, de ce que nous imaginons que quelqu'un a quelque chose en aversion, nous aurons cette chose en aversion (selon la même proposition). Or si nous supposons qu'au même moment nous aimons cette chose, nous l'aimerons donc et l'aurons en aversion au même moment, autrement dit (voir le scolie de la proposition 17) nous subirons le flottement de l'âme. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

De là et de la proposition 28, il suit que chacun, autant qu'il peut, fait effort pour que chacun aime ce qu'il aime lui-même, et ait aussi en haine ce qu'il a lui-même en haine ; d'où ces mots du poète :

Amants, espérons pareillement ; craignons pareillement ;

Il est de fer, celui qui aime ce que l'autre lui permet[3].

SCOLIE

Cet effort pour faire que chacun approuve ce que l'on aime ou ce que l'on a en haine, est en réalité de l'ambition (voir le scolie de la proposition 29). Et nous voyons par conséquent que chacun appète naturellement que les autres vivent d'après ses propres dispositions ;

---

[3] OVIDE, *Amours*, II, 19.

et comme tous appètent pareillement, ils se font pareillement obstacle ; et comme tous veulent être loués ou aimés par tous, ils se haïssent réciproquement.

PROPOSITION XXXII

Si nous imaginons que quelqu'un éprouve de la joie d'une chose qu'un seul peut posséder, nous nous efforcerons de faire qu'il ne possède pas cette chose.

[175]

DÉMONSTRATION

De cela seul que nous imaginons que quelqu'un éprouve de la joie d'une chose (selon la proposition 27 avec son corollaire 1), nous aimerons cette chose et nous désirerons en éprouver de la joie. Or (selon l'hypothèse) nous imaginons qu'à cette joie s'oppose le fait que cet autre éprouve de la joie de cette même chose ; donc (selon la proposition 28) nous ferons effort pour qu'il ne la possède pas. C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous voyons ainsi que, la plupart du temps, les hommes sont, par nature, disposés à avoir pitié de ceux qui sont malheureux, et à porter envie à ceux qui sont heureux, et (selon la proposition précédente) à montrer envers ceux-ci une haine d'autant plus grande, qu'ils aiment davantage la chose qu'ils imaginent être en la possession d'un autre. Nous voyons, en outre, que de la même propriété de la nature humaine d'où suit que les hommes sont miséricordieux, suit aussi qu'ils sont envieux et ambitieux. Enfin, si nous voulons consulter l'expérience elle-même, nous aurons la preuve qu'elle nous enseigne tout cela, surtout si nous portons notre attention sur les premières années de notre âge. Car nous savons par expérience que les enfants, parce que leur corps est continuellement comme en équilibre, rient ou pleurent par cela seul qu'ils voient les autres rire ou pleurer ; en outre, tout ce qu'ils voient faire aux autres, ils désirent aussitôt l'imiter, et enfin ils désirent tout ce qu'ils imaginent procurer du plaisir aux autres. C'est, en effet, que les images des choses, comme nous l'avons dit, sont les affections mêmes du corps humain, autrement dit les façons dont le

corps humain est affecté par les causes extérieures et disposé à faire ceci ou cela.

[176]

PROPOSITION XXXIII

Lorsque nous aimons une chose semblable à nous, nous nous efforçons, autant que nous pouvons, de faire qu'elle nous aime en retour.

DÉMONSTRATION

Une chose que nous aimons par-dessus les autres, nous nous efforçons, autant que nous pouvons, de l'imaginer (selon la proposition 12). Si donc la chose est semblable à nous, nous nous efforcerons de l'affecter de joie par-dessus les autres (selon la proposition 29), autrement dit nous nous efforcerons, autant que nous pouvons, de faire que la chose aimée soit affectée d'une joie accompagnée de l'idée de nous-même, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 13) qu'elle nous aime en retour. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXIV

D'autant plus grand nous imaginons le sentiment dont la chose aimée est affectée envers nous, d'autant plus nous nous en glorifierons.

DÉMONSTRATION

Nous faisons effort (selon la proposition précédente), autant que nous pouvons, pour que la chose aimée nous aime en retour ; c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 13) pour que la chose aimée soit affectée d'une joie accompagnée de l'idée de nous-même. Aussi, d'autant plus grande est la joie dont nous imaginons que la chose aimée est affectée à cause de nous, d'autant plus cet effort est aidé ; c'est-à-dire (selon la proposition 11 avec son scolie) que nous sommes affectés d'une joie d'autant plus grande. Or, comme nous nous ré-

jouissons de ce que nous avons affecté de joie un autre semblable à nous, alors nous nous considérons nous-même avec joie (selon la proposition 30). Donc, d'autant plus grand nous imaginons le sentiment dont [177] la chose aimée est affectée envers nous, avec une joie d'autant plus grande nous nous considérerons nous-même, autrement dit (selon le scolie de la proposition 30) d'autant plus nous nous glorifierons. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXV

Si quelqu'un imagine qu'un autre s'attache la chose aimée par le même lien d'amitié, ou par un plus étroit, que celui par lequel il l'avait seul en possession, il sera affecté de haine envers la chose aimée elle-même, et portera envie à cet autre.

DÉMONSTRATION

D'autant plus grand quelqu'un imagine l'amour dont la chose aimée est affectée envers lui, d'autant plus il se glorifiera (selon la proposition précédente), c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 30) se réjouira ; et par conséquent (selon la proposition 28) il s'efforcera, autant qu'il peut, d'imaginer la chose aimée attachée à lui le plus étroitement possible ; et cet effort ou appétit est favorisé, s'il imagine qu'un autre désire pour lui cette chose (selon la proposition 31). Or cet effort ou appétit est supposé empêché par l'image de la chose aimée elle-même, accompagnée de l'image de celui que se joint la chose aimée. Donc (selon le scolie de la proposition 11) par cela même, le premier sera affecté d'une tristesse qu'accompagneront l'idée de la chose aimée en tant que cause, et en même temps l'image de l'autre ; c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 13) qu'il sera affecté de haine envers la chose aimée, et en même temps envers cet autre (selon le corollaire de la proposition 15), auquel il portera envie (selon la proposition 23), parce qu'il éprouve du plaisir de la chose aimée. C.Q.F.D.

[178]

SCOLIE

Cette Haine envers la chose aimée, jointe à l'Envie, s'appelle la *Jalousie*, qui par suite n'est rien d'autre que le *Flottement de l'âme né de l'Amour et de la Haine en même temps, accompagnés de l'idée d'un autre auquel on porte envie*.

En outre, cette haine envers la chose aimée sera plus grande à proportion de la joie dont le jaloux avait coutume d'être affecté par l'amour réciproque de la chose aimée, et à proportion aussi du sentiment dont il était affecté envers celui qu'il imagine s'attacher la chose aimée. Car, s'il le haïssait, par cela même (selon la proposition 24) il aura en haine la chose aimée, parce qu'il l'imagine affectant de joie ce qu'il a en haine, et aussi (selon le corollaire de la proposition 15) par le fait qu'il est forcé de joindre l'image de la chose aimée à l'image de celui qu'il hait.

Cette dernière raison se rencontre la plupart du temps dans l'amour envers une femme. Celui, en effet, qui imagine la femme qu'il aime se prostituant à un autre, sera contristé non seulement par le fait que son propre appétit est empêché, mais encore parce qu'il est forcé de joindre l'image de la chose aimée aux parties honteuses et aux excrétions de l'autre, et il a cette chose aimée en aversion. A quoi s'ajoute enfin que le jaloux n'est pas accueilli par la chose aimée du même visage qu'elle avait coutume de lui présenter, par laquelle cause encore celui qui aime est contristé, comme je vais le montrer.

PROPOSITION XXXVI

Celui qui se souvient d'une chose dont il a éprouvé une fois du plaisir, désire la posséder avec les mêmes circonstances que la première fois qu'il en a éprouvé du plaisir.

[179]

DÉMONSTRATION

Tout ce que l'homme a vu en même temps que la chose qui lui a procuré du plaisir sera (selon la proposition 15) cause de joie par acci-

dent ; et par conséquent (selon la proposition 28) il désirera posséder tout cela en même temps que la chose qui lui a procuré du plaisir ; autrement dit il désirera posséder la chose avec toutes les mêmes circonstances que la première fois qu'il en a éprouvé du plaisir. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Si donc celui qui aime s'aperçoit qu'une de ces circonstances fait défaut, il sera contristé.

DÉMONSTRATION

Dans la mesure, en effet, où il s'aperçoit que quelque circonstance fait défaut, il imagine quelque chose qui exclut l'existence de la chose. Or, comme par amour il est désireux de cette chose ou de cette circonstance (selon la proposition précédente), il sera donc contristé (selon la proposition 19) en tant qu'il imagine qu'elle fait défaut. C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette Tristesse, en tant qu'elle se rapporte à l'absence de ce que nous aimons, s'appelle *Regret*.

PROPOSITION XXXVII

Le désir qui naît à cause d'une tristesse ou d'une joie, et à cause d'une haine ou d'un amour, est d'autant plus grand que le sentiment est plus grand.

[180]

DÉMONSTRATION

La tristesse diminue ou empêche la puissance d'agir de l'homme (selon le scolie de la proposition 11), c'est-à-dire (selon la proposition 7) qu'elle diminue ou empêche l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être ; et par conséquent (selon la proposition 5) elle est contraire à cet effort ; et tout ce à quoi l'homme affecté de tristesse s'efforce, c'est à écarter la tristesse. Or (selon la définition de la Tristesse) d'autant plus grande est la tristesse, d'autant plus grande est la partie de la puissance d'agir de l'homme qu'il est nécessaire de lui

opposer. Donc, d'autant plus grande est la tristesse, d'autant plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme, en retour, s'efforcera d'écarter la tristesse, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 9) d'autant plus grand est le désir, autrement dit l'appétit, par lequel il s'efforcera d'écarter la tristesse.

D'autre part, puisque la joie (selon le même scolie de la proposition 11) augmente ou aide la puissance d'agir de l'homme, on démontre aisément par la même voie que l'homme affecté d'une joie ne désire rien d'autre que de la conserver, et cela avec un désir d'autant plus grand que la joie sera plus grande.

Enfin, puisque la haine et l'amour sont des sentiments mêmes de joie ou de tristesse, il suit de la même façon que l'effort, l'appétit ou le désir qui naît à cause d'une haine ou d'un amour, sera plus grand à proportion de la haine ou de l'amour. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXVIII

Si quelqu'un commence d'avoir en haine la chose aimée, de sorte que l'amour soit complètement anéanti, il éprouvera pour elle, à motif égal, une haine plus grande que s'il ne l'eût jamais aimée, et d'autant plus grande que l'amour avait été auparavant plus grand.

[181]

DÉMONSTRATION

Si quelqu'un, en effet, commence d'avoir en haine la chose qu'il aime, un plus grand nombre de ses appétits sont empêchés que s'il ne l'avait pas aimée. Car l'amour est une joie (selon le scolie de la proposition 13) que l'homme, autant qu'il peut (selon la proposition 28), s'efforce de conserver, et cela (selon le même scolie) en considérant la chose aimée comme présente et en l'affectant de joie (selon la proposition 21) autant qu'il peut ; et cet effort (selon la proposition précédente) est d'autant plus grand que l'amour est plus grand, de même aussi que l'effort pour faire que la chose aimée l'aime lui-même en retour (voir la proposition 33). Or ces efforts sont empêchés par la haine envers la chose aimée (selon le corollaire de la proposition 13 et selon la proposition 23). Donc celui qui aime (selon le scolie de la

proposition 11) sera, pour cette cause aussi, affecté de tristesse, et d'une tristesse d'autant plus grande que l'amour avait été plus grand ; c'est-à-dire que, outre la tristesse qui fut cause de la haine, une autre naît du fait qu'il a aimé la chose ; et conséquemment il considérera la chose aimée avec un plus grand sentiment de tristesse, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 13) qu'il éprouvera pour elle une haine plus grande que s'il ne l'eût pas aimée, et d'autant plus grande que l'amour avait été plus grand. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXIX

Celui qui a quelqu'un en haine, s'efforcera de lui faire du mal, à moins qu'il n'appréhende que de là ne naisse un mal plus grand pour lui-même ; et inversement, celui qui aime quelqu'un, s'efforcera, selon la même loi, de lui faire du bien.

[182]

DÉMONSTRATION

Avoir quelqu'un en haine, c'est (selon le scolie de la proposition 13) l'imaginer comme cause de tristesse ; et par conséquent (selon la proposition 28) celui qui a quelqu'un en haine s'efforcera de l'écarter ou de le détruire. Mais s'il appréhende de là pour lui-même quelque chose de plus triste, autrement dit (ce qui est la même chose) un mal plus grand, et s'il croit pouvoir l'éviter en ne faisant pas à celui qu'il hait le mal qu'il méditait, il désirera s'abstenir de lui faire du mal (selon la même proposition 28) ; et cela (selon la proposition 37) d'un effort plus grand que celui par lequel il était porté à faire du mal, et qui, par suite, prévaudra, comme nous le voulions. – La démonstration de la seconde partie s'effectue de la même façon. – Donc celui qui a quelqu'un en haine, etc. C.Q.F.D.

SCOLIE

Par *bien*, j'entends ici tout genre de joie, et, de plus, tout ce qui conduit à celle-ci, et principalement ce qui satisfait un désir, quel qu'il soit ; par *mal*, d'autre part, tout genre de tristesse, et principalement ce qui frustre un désir.

Nous avons, en effet, montré plus haut (dans le scolie de la proposition 9) que nous ne désirons nulle chose parce que nous jugeons qu'elle est bonne, mais, au contraire, que nous appelons bon ce que nous désirons ; et conséquemment ce que nous avons en aversion, nous l'appelons mauvais. C'est pourquoi chacun, d'après son propre sentiment, juge ou estime ce qui est bon, ce qui est mauvais, ce qui est meilleur, ce qui est pire, et enfin ce qui est le meilleur ou ce qui est le pire. Ainsi l'avare juge que l'abondance d'argent est le meilleur, et que le fait d'en être privé est le pire. L'ambitieux, de son côté, ne désire rien à l'égal de la gloire, et au contraire ne redoute rien à l'égal de la honte. A l'envieux, à son tour, rien n'est plus [183] agréable que le malheur d'autrui, et rien n'est plus importun que le bonheur des autres. Et ainsi chacun, d'après son propre sentiment, juge qu'une chose est bonne ou mauvaise, utile ou inutile.

Ce sentiment d'ailleurs par lequel l'homme est disposé à ne pas vouloir ce qu'il veut, ou à vouloir ce qu'il ne veut pas, s'appelle l'*Appréhension*, qui par suite n'est rien d'autre que la *Crainte, en tant qu'elle dispose l'homme à éviter par un mal moindre celui qu'il juge devoir se produire* (voir la proposition 28). Mais si le mal qu'il appréhende est la Honte, alors l'Appréhension s'appelle *Pudeur*. Enfin si le Désir d'éviter un mal futur est empêché par l'Appréhension d'un autre mal, de sorte qu'on ne sache pas ce que l'on veut de préférence, alors la Crainte s'appelle *Consternation*, principalement si l'un et l'autre mal que l'on appréhende sont des plus grands.

PROPOSITION XL

Celui qui imagine que quelqu'un l'a en haine et croit ne lui avoir donné aucune cause de haine, aura en retour celui-ci en haine.

DÉMONSTRATION

Celui qui imagine quelqu'un affecté de haine, par cela même sera aussi affecté de haine (selon la proposition 27), c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 13) d'une tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. Mais (selon l'hypothèse) il n'imagine aucune cause de cette tristesse, à part celui qui l'a en haine. Donc, de ce qu'il imagine que quelqu'un l'a en haine, il sera affecté d'une tristesse ac-

compagnée de l'idée de celui qui l'a en haine, autrement dit (selon le même scolie) il aura celui-ci en haine. C.Q.F.D.

[184]

SCOLIE

Que s'il imagine avoir offert une juste cause de haine, alors (selon la proposition 30 et son scolie) il sera affecté de honte. Mais cela (selon la proposition 25) arrive rarement.

En outre, cette réciprocité de haine peut naître aussi de ce que la haine est suivie d'un effort pour faire du mal à celui qu'on a en haine (selon la proposition 39). Celui donc qui imagine que quelqu'un l'a en haine, imaginera celui-ci comme cause de quelque mal, autrement dit de tristesse ; et par conséquent il sera affecté d'une tristesse ou d'une crainte qu'accompagnera l'idée de celui qui l'a en haine considéré comme cause, c'est-à-dire qu'il sera en retour affecté de haine, comme il est dit plus haut.

COROLLAIRE I

Celui qui imagine celui qu'il aime affecté de haine envers lui, sera en lutte entre la haine et l'amour en même temps. Car, en tant qu'il imagine que celui-ci l'a en haine, il est déterminé (selon la proposition précédente) à l'avoir en haine à son tour. Mais (selon l'hypothèse) il l'aime néanmoins. Donc il sera en lutte entre la haine et l'amour en même temps.

COROLLAIRE II

Si quelqu'un imagine qu'un autre, pour lequel il n'a éprouvé auparavant aucun sentiment, lui a fait quelque mal par raison de haine, aussitôt il s'efforcera de lui rendre le même mal.

DÉMONSTRATION

Celui qui imagine que quelqu'un est affecté de haine envers lui, l'aura en haine à son tour (selon la proposition précédente), et (selon la proposition 26) s'efforcera de se rappeler tout ce qui peut l'affecter de tristesse, et (selon la [185] proposition 39) s'appliquera à le lui susciter. Mais (selon l'hypothèse) il imagine d'abord en ce genre le mal qui lui a été fait à lui-même ; donc aussitôt il s'efforcera de faire le même mal à l'autre. C.Q.F.D.

SCOLIE

L'effort pour faire du mal à celui que nous haïssons se nomme *Colère* ; et l'effort pour rendre le mal qui nous a été fait s'appelle *Vengeance*.

PROPOSITION XLI

Si quelqu'un imagine qu'il est aimé de quelque autre, et croit ne lui avoir donné aucune cause d'agir ainsi (ce qui, selon le corollaire de la proposition 15 et selon la proposition 16, peut se produire), *il l'aimera à son tour*.

DÉMONSTRATION

Cette proposition se démontre par la même voie que la précédente. En voir aussi le scolie.

SCOLIE

Que s'il croit avoir offert une juste cause d'amour, il se glorifiera (selon la proposition 30 avec son scolie) ; ce qui certes (selon la proposition 25) se rencontre plus fréquemment, et dont nous avons dit que le contraire arrive quand quelqu'un imagine que quelque autre l'a en haine (voir le scolie de la proposition précédente).

Donc cet Amour réciproque, et conséquemment (selon la proposition 39) l'effort pour faire du bien à celui qui nous aime et qui (selon la même proposition 39) s'efforce de nous faire du bien à nous-même, se nomme *Reconnaissance* ou *Gratitude*.

Et il apparaît par conséquent que les hommes sont beaucoup plus prêts à la vengeance qu'à rendre un bienfait.

[186]

COROLLAIRE

Celui qui imagine qu'il est aimé de celui qu'il a en haine, sera en lutte entre la haine et l'amour en même temps. Ce qui se démontre par la même voie que le premier corollaire de la proposition précédente.

SCOLIE

Que si la haine prévaut, il s'efforcera de faire du mal à celui dont il est aimé. Et ce sentiment s'appelle *Cruauté*, principalement si l'on croit que celui qui aime n'a offert aucune cause ordinaire de haine.

PROPOSITION XLII

Celui qui, mû par l'amour ou par l'espérance de la gloire, a fait du bien à quelqu'un, sera contristé, s'il voit que son bienfait est reçu avec ingratitude.

DÉMONSTRATION

Celui qui aime une chose semblable à lui, s'efforce, autant qu'il peut, de faire qu'il soit aimé d'elle en retour (selon la proposition 33). Celui donc qui, par amour, a fait du bien à quelqu'un, le fait par le désir où il se trouve d'être aimé en retour, c'est-à-dire (selon la proposition 34) par l'espérance de la gloire, autrement dit (selon le scolie de la proposition 30) d'une joie ; et par conséquent (selon la proposition 12) il s'efforcera, autant qu'il peut, d'imaginer cette cause de gloire, autrement dit de la considérer comme existant en acte. Or (selon l'hypothèse) il imagine autre chose qui exclut l'existence de cette cause. Donc (selon la proposition 19) il sera par là même contristé. C.Q.F.D.

PROPOSITION XLIII

La haine est augmentée par une haine réciproque, et peut, au contraire, être détruite par l'amour.

[187]

DÉMONSTRATION

Celui qui imagine que celui qu'il hait est affecté en retour de haine envers lui, par là même (selon la proposition 40) une nouvelle haine prend naissance, la première durant encore (selon l'hypothèse). Mais

si, au contraire, il imagine que cet autre est affecté d'amour envers lui, dans la mesure où il imagine cela, il se considère lui-même avec joie (selon la proposition 30), et s'efforcera dans la même mesure (selon la proposition 29) de plaire à cet autre ; c'est-à-dire (selon la proposition 41) qu'il s'efforce dans la même mesure de ne l'avoir pas en haine et de ne l'affecter d'aucune tristesse. Et cet effort (selon la proposition 37) sera plus grand ou plus petit à proportion du sentiment d'où il naît. Et par conséquent, s'il est plus grand que celui qui naît de la haine et par lequel il s'efforce d'affecter de tristesse la chose qu'il hait (selon la proposition 26), il prévaudra sur lui et fera disparaître la haine de l'âme. C.Q.F.D.

PROPOSITION XLIV

La haine qui est complètement vaincue par l'amour se change en amour ; et l'amour, par suite, est plus grand, que si la haine n'eût pas précédé.

DÉMONSTRATION

La démonstration s'effectue de la même façon que celle de la proposition 38.

Celui, en effet, qui commence d'aimer la chose qu'il hait, autrement dit qu'il avait coutume de considérer avec tristesse, se réjouit par le fait même qu'il aime, et à cette joie qu'enveloppe l'amour (en voir la définition dans le scolie de la proposition 13) s'ajoute encore celle qui naît de ce que l'effort pour écarter la tristesse qu'enveloppe la haine (comme nous l'avons montré dans la proposition 37) est certes aidé, puisqu'il est accompagné de l'idée de ce qu'on a eu en haine considéré comme cause.

[188]

SCOLIE

Bien qu'il en soit ainsi, personne cependant ne s'efforcera d'avoir une chose en haine ou de s'affecter de tristesse, afin de jouir de cette plus grande joie en question ; c'est-à-dire que personne ne désirera qu'un dommage lui soit porté dans l'espérance d'en être dédommagé,

ni ne souhaitera d'être malade dans l'espérance de guérir. Car chacun s'efforcera toujours de conserver son être et d'écarter, autant qu'il peut, la tristesse. Que si, au contraire, on pouvait concevoir un homme capable de désirer avoir quelqu'un en haine, afin d'éprouver pour lui ensuite un plus grand amour, alors il souhaitera toujours de l'avoir en haine. Car, plus la haine aura été grande, plus l'amour sera grand, et par conséquent il souhaitera toujours que la haine augmente de plus en plus ; et, pour la même cause, un homme s'efforcera d'être malade de plus en plus, afin de jouir ensuite d'une plus grande joie par le rétablissement de sa santé ; et par conséquent il s'efforcera d'être toujours malade, ce qui (selon la proposition 6) est absurde.

PROPOSITION XLV

Si quelqu'un imagine qu'un autre semblable à lui est affecté de haine contre une chose semblable à lui qu'il aime, il aura cet autre en haine.

DÉMONSTRATION

La chose aimée, en effet, a en haine de son côté celui qui la hait (selon la proposition 40) ; et par conséquent celui qui aime, venant à imaginer que quelqu'un a en haine la chose aimée, imagine par là même que la chose aimée est affectée de haine, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 13) de tristesse, et conséquemment (selon la proposition 21) il est contristé, et cela avec accompagnement de l'idée de celui qui hait la chose aimée considéré comme cause, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 13) qu'il aura celui-ci en haine. C.Q.F.D.

[189]

PROPOSITION XLVI

Si quelqu'un a été affecté par un autre, appartenant à quelque classe ou nation différente de la sienne, d'une joie ou d'une tristesse qu'accompagne l'idée de cet autre, considéré comme cause sous le nom universel de la classe ou de la nation, il aimera ou aura en haine non seulement cet autre, mais tous ceux de la même classe ou de la même nation.

DÉMONSTRATION

La démonstration de ce fait est évidente d'après la proposition 16 de cette partie.

PROPOSITION XLVII

La joie qui naît de ce que nous imaginons qu'une chose que nous haïssons est détruite ou affectée d'un autre mal, ne naît pas sans quelque tristesse de l'âme.

DÉMONSTRATION

Cela est évident d'après la proposition 27. Car, dans la mesure où nous imaginons qu'une chose semblable à nous est affectée de tristesse, nous sommes contristés.

SCOLIE

Cette proposition peut aussi se démontrer par le corollaire de la proposition 17 de la deuxième partie. Toutes les fois, en effet, que nous nous souvenons d'une chose, quoiqu'elle n'existe pas en acte, nous la considérons pourtant comme présente, et le corps est affecté de la même façon. C'est pourquoi, dans la mesure où le souvenir de la chose en question reste vivace, l'homme est déterminé à la considérer avec tristesse ; et cette détermination, tant que demeure l'image de la chose, est empêchée certes par le souvenir des choses qui excluent

l'existence de cette chose, mais elle n'est pas enlevée : et par conséquent [190] l'homme se réjouit seulement dans la mesure où cette détermination est empêchée. Et de là vient que cette joie qui naît du mal de la chose que nous haïssons se renouvelle autant de fois que nous nous souvenons de cette chose. Car, comme nous l'avons dit, quand l'image de cette chose est réveillée, comme elle enveloppe l'existence de la chose même, elle détermine l'homme à considérer la chose avec la même tristesse avec laquelle il avait coutume de la considérer lorsqu'elle existait. Mais comme à l'image de cette chose il en a joint d'autres qui excluent l'existence de cette chose, cette détermination à la tristesse est donc aussitôt empêchée, et l'homme se réjouit de nouveau, et cela autant de fois que ce renouvellement s'accomplit.

Et telle est la cause pourquoi les hommes se réjouissent toutes les fois qu'ils se souviennent d'un mal déjà passé, et pourquoi ils éprouvent du plaisir à raconter les dangers dont ils sont délivrés. En effet, quand ils imaginent quelque danger, ils le considèrent comme encore futur et sont déterminés à le craindre. Mais cette détermination est empêchée de nouveau par l'idée de délivrance qu'ils ont jointe à celle de ce danger lorsqu'ils en ont été délivrés, et cette idée leur rend de nouveau la sécurité ; et par conséquent ils se réjouissent de nouveau.

PROPOSITION XLVIII

L'amour et la haine, par exemple envers Pierre, sont détruits, si la tristesse qu'enveloppe celle-ci, et la joie qu'enveloppe celui-là sont jointes à l'idée d'une autre cause ; et ils sont diminués l'un et l'autre dans la mesure où nous imaginons que Pierre n'a pas été seul la cause de cette joie et de cette tristesse.

DÉMONSTRATION

Cela est évident d'après la seule définition de l'amour et de la haine : la voir dans le scolie de la proposition 13. En effet, la joie est appelée amour et la tristesse haine [191] envers Pierre, à cause de cela seul que Pierre est considéré comme étant la cause de l'un ou de l'autre de ces sentiments. Aussi, cette considération étant enlevée totalement ou en partie, le sentiment envers Pierre est aussi totalement détruit, ou diminué en partie. C.Q.F.D.

PROPOSITION XLIX

L'amour et la haine envers une chose que nous imaginons être libre doivent être l'un et l'autre, à cause égale, plus grands qu'envers une chose nécessaire.

DÉMONSTRATION

Une chose que nous imaginons être libre doit (selon la définition 7, partie I) être perçue par elle-même, sans autres choses. Si donc nous imaginons qu'elle est cause de joie ou de tristesse, par là même (selon le scolie de la proposition 13) nous l'aimerons ou l'aurons en haine, et cela (suivant la proposition précédente) du plus grand amour ou de la plus grande haine qui puisse naître du sentiment donné. Mais si nous imaginons comme nécessaire la chose qui est cause de ce sentiment, alors (selon la même définition 7, partie I) nous imaginerons qu'elle n'est pas seule, mais avec d'autres, cause de ce sentiment, et par conséquent (selon la proposition précédente) l'amour et la haine envers elle seront moindres. C.Q.F.D.

SCOLIE

Il suit de là que les hommes, parce qu'ils estiment qu'ils sont libres, éprouvent plus d'amour ou de haine les uns à l'égard des autres, qu'à l'égard des autres choses ; à quoi s'ajoute l'imitation des sentiments, au sujet de laquelle voir les propositions 27, 34, 40 et 43.

PROPOSITION L

Une chose quelconque peut être, par accident, cause d'espoir ou de crainte.

[192]

DÉMONSTRATION

Cette proposition se démontre par la même voie que la proposition 15 ; la voir en même temps que le scolie de la proposition 18.

SCOLIE

Les choses qui sont par accident causes d'espoir ou de crainte, on les nomme bons ou mauvais présages. Ensuite ces mêmes présages, dans la mesure où ils sont une cause d'espoir ou de crainte, sont (suivant la définition de l'espoir et de la crainte, qu'on voit au scolie 2 de la proposition 18) une cause de joie ou de tristesse, et conséquemment (selon le corollaire de la proposition 15), en cette mesure, nous les aimons ou les avons en haine, et (selon la proposition 28) nous nous efforçons de les employer comme des moyens en vue de ce que nous espérons, ou de les écarter comme des obstacles ou des causes de crainte. En outre, il suit de la proposition 25 que nous sommes constitués par nature à croire facilement ce que nous espérons, et difficilement au contraire ce que nous appréhendons et à en avoir une opinion plus ou moins juste. Et c'est de là que sont nées les Superstitions par lesquelles les hommes sont partout en lutte.

D'ailleurs je ne pense pas qu'il vaille la peine de montrer ici les flottements de l'âme qui naissent de l'espoir et de la crainte, puisqu'il suit de la seule définition de ces sentiments qu'il n'est pas donné d'espoir sans crainte, ni de crainte sans espoir (comme nous l'expliquerons plus amplement en son lieu), et puisque, de plus, dans la mesure où nous espérons ou craignons quelque chose, nous l'aimons ou l'avons en haine. Et par conséquent tout ce que nous avons dit de l'amour et de la haine, chacun pourra facilement l'appliquer à l'espoir et à la crainte.

[193]

PROPOSITION LI

Des hommes divers peuvent être affectés de diverses façons par un seul et même objet, et un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de diverses façons en divers temps.

DÉMONSTRATION

Le corps humain (selon le postulat 3, partie II) est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de façons. Deux hommes peuvent donc dans le même temps être affectés de diverses façons, et par conséquent (selon l'axiome 1 qui est après le lemme 3 qu'on voit

après la proposition 13, partie II) ils peuvent être affectés de diverses façons par un seul et même objet. En outre (selon le même postulat), le corps humain peut être affecté tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, et conséquemment (selon le même axiome) il peut être affecté par un seul et même objet de diverses façons en divers temps. C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous voyons donc qu'il peut se faire que ce que l'un aime, l'autre l'ait en haine ; et que ce que l'un craint, l'autre ne le craigne pas ; et qu'un seul et même homme aime maintenant ce qu'il a haï auparavant et qu'il ose maintenant ce qu'il a craint auparavant, etc.

En outre, comme chacun juge d'après son propre sentiment ce qui est bon, ce qui est mauvais, ce qui est meilleur et ce qui est pire (voir le scolie de la proposition 39), il suit que les hommes peuvent différer[4] autant par le jugement que par le sentiment ; et de là provient que, lorsque nous les comparons les uns aux autres, nous les distinguions par la seule différence [194] de leurs sentiments, et que nous appelions les uns intrépides, d'autres timides, d'autres enfin d'un autre nom. Par exemple, je nommerai *intrépide* celui qui méprise le mal que j'ai coutume d'appréhender ; et si en outre je fais attention que son désir de faire du mal à celui qu'il hait, et de faire du bien à celui qu'il aime, n'est pas empêché par l'appréhension du mal par lequel j'ai coutume d'être retenu, je l'appellerai *audacieux*. D'autre part, celui-là me paraîtra *timide*, qui appréhende un mal que j'ai coutume de mépriser ; et si de plus je fais attention que son désir est empêché par l'appréhension d'un mal qui ne peut me retenir, je dirai qu'il est *pusillanime* ; et ainsi jugera chacun.

Enfin, de cette nature de l'homme et de l'inconstance de son jugement, et de ce que l'homme souvent juge des choses d'après son seul sentiment, et que les choses qu'il croit faire en vue de la joie ou de la tristesse, et que pour cette raison (selon la proposition 28) il s'efforce de provoquer à se produire, ou d'écarter, ne sont souvent qu'imaginaires (pour ne rien dire d'ailleurs des autres causes de l'incertitude des choses, que nous avons montrées dans la seconde partie) : de là nous concevons facilement que l'homme peut souvent

[4] N.B. Nous avons montré dans le scolie de la proposition 13 de la deuxième partie que cela pouvait se produire, bien que l'Esprit humain fût une partie de l'entendement divin.

être dans la cause tant du fait qu'il soit contristé que du fait qu'il se réjouisse, autrement dit qu'il soit affecté tant d'une tristesse que d'une joie qu'accompagne l'idée de lui-même en tant que cause.

Et par conséquent nous comprenons facilement ce qu'est le Repentir et ce qu'est la Satisfaction intime, savoir : *le Repentir est une tristesse qu'accompagne l'idée de soi-même en tant que cause, et la Satisfaction intime est une joie qu'accompagne l'idée de soi-même en tant que cause ;* et ces sentiments sont très violents, parce que les hommes se croient libres (voir la proposition 49).

[195]

PROPOSITION LII

Un objet, que nous avons vu auparavant avec d'autres en même temps, ou que nous imaginons n'avoir rien qui ne soit commun à plusieurs, nous ne le considérons pas aussi longtemps que celui que nous imaginons avoir quelque chose de particulier.

DÉMONSTRATION

Aussitôt que nous imaginons un objet que nous avons vu avec d'autres, aussitôt nous nous souvenons aussi des autres (selon la proposition 18, partie II, dont on verra aussi le scolie), et ainsi de la considération de l'un nous tombons aussitôt dans la considération d'un autre. Et la même raison s'applique à un objet que nous imaginons n'avoir rien qui ne soit commun à plusieurs. Car nous supposons par là même que nous ne considérons rien en lui que nous n'ayons vu auparavant avec d'autres. Mais lorsque nous supposons que nous imaginons dans un objet quelque chose de particulier que nous n'avons jamais vu auparavant, nous ne disons rien d'autre, sinon que l'esprit, pendant qu'il considère cet objet, n'a rien d'autre en lui, dans la considération de quoi il peut tomber par la considération de cet objet ; et par conséquent il est déterminé à considérer cet objet seul. Donc un objet, etc. C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette affection de l'esprit, autrement dit cette imagination d'une chose particulière, en tant qu'elle se trouve seule dans l'esprit, se nomme *Admiration* ; et si elle est provoquée par un objet que nous

appréhendons, elle est dite *Consternation*, parce que l'admiration du mal tient l'homme en suspens dans la seule considération de ce mal, au point qu'il n'est pas capable de penser à autre chose par quoi il pourrait [196] éviter le mal en question. Mais si ce que nous admirons est la prudence d'un homme, son industrie ou quelque chose de ce genre, comme par là même nous considérons que cet homme l'emporte beaucoup sur nous, alors l'admiration se nomme *Vénération* ; autrement, elle s'appelle *Horreur*, si nous admirons la colère, l'envie, etc. d'un homme. De plus, si nous admirons la prudence, l'industrie, etc. d'un homme que nous aimons notre Amour par là même (selon la proposition 12) sera plus grand, et cet Amour joint à l'Admiration ou à la Vénération, nous le nommons *Dévotion*. Et de cette façon nous pouvons aussi concevoir la Haine, l'Espoir, la Sécurité et d'autres sentiments joints à l'Admiration ; et par conséquent nous pourrons déduire plus de sentiments qu'on n'a coutume d'en désigner par les dénominations reçues. D'où il apparaît que les noms des sentiments ont été inventés plutôt d'après leur usage vulgaire que d'après leur connaissance attentive.

À l'Admiration s'oppose le *Mépris*, dont la cause cependant est généralement la suivante, à savoir que, du fait que nous voyons quelqu'un admirer, aimer, craindre, etc. une chose, ou du fait qu'une chose paraît au premier aspect semblable aux choses que nous admirons, aimons, craignons, etc., nous sommes déterminés (selon la proposition 15 avec son corollaire et selon la proposition 27) à admirer, à aimer, à craindre, etc. cette chose. Mais si, par la présence de cette même chose ou par une considération plus attentive, nous sommes forcés de nier d'elle tout ce qui peut être cause d'admiration, d'amour, de crainte, etc., alors l'esprit demeure déterminé, par la présence même de la chose, à penser plutôt à ce qui n'est pas dans l'objet qu'à ce qui y est, alors que pourtant, en présence d'un objet, [197] on a coutume de penser principalement à ce qui est dans cet objet. De même donc que la Dévotion naît de l'Admiration d'une chose que nous aimons, de même la *Dérision* naît du Mépris d'une chose que nous haïssons ou craignons, et le *Dédain* naît du Mépris de la sottise, comme la Vénération naît de l'Admiration de la prudence. Nous pouvons enfin concevoir l'Amour, l'Espoir, la Gloire et d'autres sentiments joints au Mépris, et déduire de là encore d'autres sentiments, que nous n'avons

coutume non plus de distinguer des autres par aucune dénomination particulière.

PROPOSITION LIII

Lorsque l'esprit se considère lui-même et sa puissance d'agir, il se réjouit, et d'autant plus qu'il s'imagine lui-même et sa puissance d'agir plus distinctement.

DÉMONSTRATION

L'homme ne se connaît lui-même, sinon par les affections de son corps et leurs idées (selon les propositions 19 et 23, partie II). Lorsque donc il arrive que l'esprit peut se considérer lui-même, par là même il est supposé passer à une perfection plus grande, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 11) qu'il est supposé être affecté de joie, et d'une joie d'autant plus grande qu'il peut s'imaginer lui-même et sa puissance d'agir plus distinctement. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Cette joie est de plus en plus favorisée, à mesure que l'homme imagine davantage qu'il est loué par d'autres. Car d'autant plus il imagine qu'il est loué par d'autres, d'autant plus grande est la joie dont il imagine que les [198] autres sont affectés par lui, et cela avec accompagnement de l'idée de lui-même (selon le scolie de la proposition 29) ; et par conséquent (selon la proposition 27) il est lui-même affecté d'une joie plus grande, qu'accompagne l'idée de lui-même. C.Q.F.D.

PROPOSITION LIV

L'esprit s'efforce d'imaginer seulement les choses qui posent sa propre puissance d'agir.

DÉMONSTRATION

L'effort de l'esprit, autrement dit sa puissance, est l'essence même de cet esprit (selon la proposition 7). Or l'essence de l'esprit (comme il est connu de soi) affirme seulement ce que l'esprit est et peut, et non ce qu'il n'est pas et ne peut pas ; et par conséquent il s'efforce d'imaginer seulement ce qui affirme ou pose sa propre puissance d'agir. C.Q.F.D.

PROPOSITION LV

Lorsque l'esprit imagine son impuissance, il est par là même contristé.

DÉMONSTRATION

L'essence de l'esprit affirme seulement ce que l'esprit est et peut, autrement dit il est de la nature de l'esprit d'imaginer seulement les choses qui posent sa propre puissance d'agir (selon la proposition précédente). Aussi lorsque nous disons que l'esprit, en se considérant lui-même, imagine son impuissance, nous ne disons rien d'autre, sinon que, tandis que l'esprit s'efforce d'imaginer quelque chose qui pose sa propre puissance d'agir, cet effort qu'il fait est empêché, autrement dit (selon le scolie de la proposition 11) qu'il est lui-même contristé. C.Q.F.D.

[199]

COROLLAIRE

Cette tristesse est de plus en plus favorisée, si on imagine qu'on est blâmé par d'autres ; ce qui se démontre de la même façon que le corollaire de la proposition 53.

SCOLIE

Cette Tristesse qu'accompagne l'idée de notre faiblesse s'appelle *Humilité* ; la Joie au contraire qui naît de la considération de nous-mêmes se nomme *Amour-propre* ou *Satisfaction intime*.

Et comme cette joie se renouvelle toutes les fois que l'homme considère ses propres vertus, autrement dit sa puissance d'agir, il résulte donc aussi de là que chacun est avide de raconter ses actions et de faire étalage des forces tant de son corps que de son âme, et que les hommes, pour cette raison, sont importuns les uns aux autres.

De là encore il suit que les hommes sont par nature envieux (voir le scolie de la proposition 24 et le scolie de la proposition 32), autrement dit qu'ils se réjouissent de la faiblesse de leurs égaux et sont au contraire contristés de leur vertu. Car toutes les fois qu'on imagine ses propres actions, on est affecté de joie (selon la proposition 53), et d'une joie d'autant plus grande que ces actions expriment plus de perfection et qu'on les imagine plus distinctement, c'est-à-dire (selon ce qui a été dit dans le scolie 1 de la proposition 40 de la deuxième partie) qu'on peut davantage les distinguer des autres et les considérer comme des choses particulières. C'est pourquoi on se réjouira au plus haut point à la considération de soi-même, quand on considère en soi quelque chose que l'on nie des autres. Mais si ce que l'on affirme de soi, on le rapporte à l'idée universelle de l'homme ou de l'animal, on ne se réjouira pas autant ; et l'on sera au contraire contristé, si l'on imagine que ses propres actions, comparées à celles des autres, sont plus [200] faibles. Et cette tristesse, on s'efforcera certes de l'écarter (selon la proposition 28), et cela en interprétant faussement les actions de ses égaux, ou en embellissant les siennes autant qu'on peut.

Il apparaît donc que les hommes sont par nature enclins à la haine et à l'envie, à quoi s'ajoute l'éducation elle-même. Car les parents ont coutume d'inciter leurs enfants à la vertu par le seul aiguillon de l'honneur et de l'envie.

Mais il reste peut-être la difficulté qu'il n'est pas rare que nous admirions les vertus des hommes et que nous les vénérions eux-mêmes. Aussi, pour l'écarter, j'ajouterai le corollaire qui suit.

COROLLAIRE

Personne ne porte envie à quelqu'un pour sa vertu, sinon à un égal.

DÉMONSTRATION

L'envie est la haine elle-même (voir le scolie de la proposition 24), autrement dit (selon le scolie de la proposition 13) une tristesse, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 11) une affection par laquelle

la puissance d'agir de l'homme ou son effort est empêché. Mais l'homme (selon le scolie de la proposition 9) ne s'efforce et ne désire de rien faire, sinon ce qui peut suivre de sa nature donnée. Donc l'homme ne désirera que soit affirmée de lui aucune puissance d'agir ou (ce qui est la même chose) aucune vertu qui est propre à la nature d'un autre et étrangère à la sienne. Et par conséquent son désir ne peut être empêché, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 11) qu'il ne peut lui-même être contristé du fait qu'il considère quelque vertu dans quelqu'un dissemblable de lui-même, et conséquemment il ne pourra lui porter envie. Mais certes il pourra porter envie à son égal, qui est supposé de même nature que lui. C.Q.F.D.

[201]

SCOLIE

Lorsque donc nous disions plus haut, dans le scolie de la proposition 52, que nous vénérons un homme, du fait que nous admirons sa prudence, sa force d'âme, etc., cela provient (comme il est évident d'après la proposition même) de ce que nous imaginons que ces vertus sont particulièrement en lui, et non pas communes à notre nature ; et par conséquent nous ne les lui envierons pas plus qu'aux arbres la hauteur et aux lions le courage, etc.

PROPOSITION LVI

De la joie, de la tristesse et du désir, et conséquemment de tout sentiment qui en est composé, comme le flottement de l'âme, ou qui en dérive, à savoir l'amour, la haine, l'espoir, la crainte, etc., autant d'espèces sont données, qu'il y a d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés.

DÉMONSTRATION

La joie et la tristesse, et conséquemment les sentiments qui en sont composés ou en dérivent, sont des passions (selon le scolie de la proposition 11). Or (selon la proposition 1) nous sommes nécessairement passifs en tant que nous avons des idées inadéquates, et c'est dans la mesure seulement que nous avons de ces idées (selon la proposition 3) que nous sommes passifs ; c'est-à-dire (voir le scolie 1 de la proposi-

tion 40, partie II) que nous sommes nécessairement passifs dans la mesure où nous imaginons, autrement dit (voir la proposition 17, partie II, avec son scolie) dans la mesure où nous sommes affectés d'un sentiment qui enveloppe la nature de notre corps et la nature d'un corps extérieur. Donc la nature de chaque passion doit être nécessairement expliquée, de sorte que la nature de l'objet par lequel nous sommes affectés soit exprimée. Ainsi la joie qui naît d'un objet, par exemple de A, enveloppe [202] la nature de cet objet A, et la joie qui naît de l'objet B enveloppe la nature de cet objet B. Et par conséquent ces deux sentiments de joie sont différents par nature, puisqu'ils naissent de causes de nature différente. De même aussi le sentiment de tristesse qui naît d'un objet est différent par nature de la tristesse qui naît d'une autre cause ; ce qu'il faut entendre encore de l'amour, de la haine, de l'espoir, de la crainte, du flottement de l'âme, etc. Et par suite sont nécessairement données autant d'espèces de joie, de tristesse, d'amour, de haine, etc., qu'il y a d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés.

Or le désir est l'essence même de chacun, ou sa nature, en tant qu'on la conçoit comme déterminée à faire quelque chose d'après sa constitution donnée, quelle qu'elle soit (voir le scolie de la proposition 9). Donc, suivant que chacun est affecté par des causes extérieures de telle ou telle espèce de joie, de tristesse, d'amour, de haine, etc., c'est-à-dire suivant que sa nature est constituée de telle ou telle façon, il est nécessaire que son désir soit tel et tel, et que la nature d'un désir diffère de la nature d'un autre autant que les sentiments d'où naît chacun d'eux diffèrent entre eux. C'est pourquoi sont données autant d'espèces de désir, qu'il y a d'espèces de joie, de tristesse, d'amour, etc., et conséquemment (selon ce qui a déjà été montré) qu'il y a d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés. C.Q.F.D.

SCOLIE

Parmi les espèces de sentiments, qui (selon la proposition précédente) doivent être en très grand nombre, les remarquables sont la *Gourmandise*, l'*Ivrognerie*, la *Lubricité*, l'*Avarice* et l'*Ambition*, qui ne sont que des notions de l'Amour ou du Désir, qui expliquent la nature de l'un et de l'autre de ces deux sentiments par les objets auxquels ils se rapportent. Car par Gourmandise, Ivrognerie, Lubricité, Avarice et Ambition, [203] nous n'entendons rien d'autre que l'Amour ou le Désir immodéré de la bonne chère, de la boisson, de

l'union charnelle, des richesses et de la gloire. En outre, ces sentiments, en tant que nous les distinguons des autres par le seul objet auquel ils se rapportent, n'ont pas de contraires. Car la *Tempérance*, la *Sobriété* et enfin la *Chasteté*, que nous avons coutume d'opposer à la Gourmandise, à l'Ivrognerie et à la Lubricité, ne sont pas des sentiments ou des passions, mais indiquent la puissance de l'âme qui règle ces sentiments.

Quant aux autres espèces de sentiments, je ne puis ici les expliquer (parce qu'il y en a autant que d'espèces d'objets), et, le pourrais-je, que ce n'est pas nécessaire. Car, pour ce que nous nous proposons, à savoir de déterminer les forces des sentiments et la puissance de l'esprit sur eux, il nous suffit d'avoir une définition générale de chaque sentiment. Il nous suffit, dis-je, de comprendre les propriétés communes des sentiments et de l'esprit, pour que nous puissions déterminer quelle est, en qualité et en quantité, la puissance de l'esprit à régler et réprimer les sentiments. Aussi, quoiqu'il y ait une grande différence entre tel ou tel sentiment d'amour, de haine ou de désir, par exemple entre l'amour pour ses enfants et l'amour pour son épouse, nous n'avons cependant pas besoin de connaître ces différences et de pousser plus loin la recherche de la nature et de l'origine des sentiments.

PROPOSITION LVII

Tout sentiment de n'importe quel individu diffère du sentiment d'un autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre.

DÉMONSTRATION

Cette proposition est évidente d'après l'axiome 1 qu'on voit après le lemme 3 qui suit le scolie de la proposition 13 [204] de la deuxième partie. Néanmoins nous la démontrerons par les définitions des trois sentiments primitifs.

Tous les sentiments se rapportent au désir, à la joie ou à la tristesse, comme le montrent les définitions que nous en avons données. Mais le désir est la nature ou l'essence même de chacun (en voir la définition dans le scolie de la proposition 9). Donc le désir de chaque

individu diffère du désir d'un autre autant que la nature ou l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre.

D'autre part, la joie et la tristesse sont des passions par lesquelles la puissance ou l'effort de chacun à persévérer dans son être est augmentée ou diminuée, aidée ou empêchée (selon la proposition 11 et son scolie). Or par effort à persévérer dans son être, en tant qu'il se rapporte à l'esprit et au corps en même temps, nous entendons l'appétit et le désir (voir le scolie de la proposition 9). Donc la joie et la tristesse sont le désir même ou l'appétit, en tant qu'il est augmenté ou diminué, aidé ou empêché par des causes extérieures, c'est-à-dire (selon le même scolie) que c'est la nature même de chacun. Et par conséquent la joie ou la tristesse de chacun diffère de la joie ou de la tristesse d'un autre autant aussi que la nature ou l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre ; et conséquemment tout sentiment de n'importe quel individu diffère du sentiment d'un autre autant, etc. C.Q.F.D.

SCOLIE

Il suit de là que les sentiments des animaux que l'on dit privés de raison (car nous ne pouvons nullement douter que les bêtes ne sentent, maintenant que nous connaissons l'origine de l'esprit) diffèrent des sentiments des hommes autant que leur nature diffère de la nature humaine. Certes le cheval et l'homme sont poussés par le penchant d'engendrer, mais celui-là par un penchant de cheval, celui-ci au contraire par un penchant d'homme. De même aussi les penchants et les appétits des insectes, des poissons et des [205] oiseaux doivent être différents les uns des autres. Aussi, bien que chaque individu vive satisfait de la nature dont il est constitué et qu'il en éprouve du plaisir, cette vie cependant dont chacun est satisfait et ce contentement ne sont rien d'autre que l'idée ou l'âme de cet individu, et par conséquent le contentement de l'un diffère par nature du contentement d'un autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. Enfin il suit de la proposition précédente qu'il n'y a pas peu de différence aussi entre le contentement par lequel un ivrogne, par exemple, est conduit, et le contentement dont est possédé le philosophe, ce que j'ai voulu faire remarquer ici en passant.

Voilà au sujet des sentiments qui se rapportent à l'homme en tant qu'il est passif. Il me reste à ajouter peu de chose au sujet de ceux qui se rapportent à lui en tant qu'il est actif.

PROPOSITION LVIII

Outre la joie et le désir qui sont des passions, d'autres sentiments de joie et de désir sont donnés, qui se rapportent à nous en tant que nous sommes actifs.

DÉMONSTRATION

Lorsque l'esprit se conçoit lui-même et sa puissance d'agir, il se réjouit (selon la proposition 53). Or l'esprit se considère nécessairement lui-même, quand il conçoit une idée vraie, autrement dit adéquate (selon la proposition 43, partie II). Aussi bien, l'esprit conçoit-il certaines idées adéquates (selon le scolie 2 de la proposition 40, partie II). Donc il se réjouit aussi dans la mesure où il conçoit des idées adéquates, c'est-à-dire (selon la proposition 1) dans la mesure où il est actif.

D'autre part, l'esprit, aussi bien en tant qu'il a des idées claires et distinctes qu'en tant qu'il a des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être (selon la [206] proposition 9). Or, par effort, nous entendons le désir (selon le scolie de la même proposition). Donc le désir se rapporte à nous en tant aussi que nous comprenons, autrement dit (selon la proposition 1) en tant que nous sommes actifs. C.Q.F.D.

PROPOSITION LIX

Parmi tous les sentiments qui se rapportent à l'esprit en tant qu'il est actif, il n'en est point qui ne se rapportent à la joie ou au désir.

DÉMONSTRATION

Tous les sentiments se rapportent au désir, à la joie ou à la tristesse, comme le montrent les définitions que nous en avons données. Or, par tristesse, nous entendons que la puissance de penser de l'esprit est

diminuée ou empêchée (selon la proposition 11 et son scolie) ; et par conséquent, dans la mesure où l'esprit est contristé, sa puissance de comprendre, c'est-à-dire d'agir (selon la proposition 1) est diminuée ou empêchée. Et par conséquent il n'y a point de sentiments de tristesse qui puissent se rapporter à l'esprit en tant qu'il agit, mais seulement des sentiments de joie et de désir, qui (selon la proposition précédente) se rapportent à l'esprit sous ce rapport même. C.Q.F.D.

SCOLIE

Toutes les actions qui suivent des sentiments qui se rapportent à l'esprit en tant qu'il comprend, je les rapporte à la *Force d'âme*, que je distingue en Fermeté et en Générosité. Car par *Fermeté*, j'entends le *Désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être d'après le seul commandement de la Raison*. Et par *Générosité*, j'entends le *Désir par lequel chacun, d'après le seul commandement de la Raison, s'efforce d'aider les autres hommes et de se les attacher par l'amitié*. Aussi [207] ces actions qui se proposent la seule utilité de l'agent, je les rapporte à la Fermeté, et celles qui se proposent aussi l'utilité d'autrui, je les rapporte à la Générosité. La Tempérance donc, la Sobriété et la Présence d'esprit dans les dangers, etc. sont des espèces de la Fermeté, tandis que la Modestie, la Clémence, etc. sont des espèces de la Générosité.

Je pense avoir ainsi expliqué et montré par leurs causes premières les principaux sentiments et flottements de l'âme, qui naissent de la combinaison des trois sentiments primitifs, savoir : le Désir, la Joie et la Tristesse. D'où il apparaît que nous sommes agités de beaucoup de façons par les causes extérieures et que, pareils aux flots de la mer agités par des vents contraires, nous flottons, inconscients de notre sort et de notre destin.

Mais j'ai dit que j'ai montré seulement les principaux conflits de l'âme, et non tous ceux qui peuvent être donnés. En procédant, en effet, selon la même voie que ci-dessus, nous pouvons facilement montrer que l'Amour se joint au Repentir, au Dédain, à la Honte, etc. Bien plus, par ce qui a déjà été dit, je crois clairement établi pour chacun que les sentiments peuvent se combiner entre eux de tant de façons, et que de là naissent tant de variétés, qu'on n'en peut fixer le nombre. Mais il suffit à mon dessein d'avoir énuméré seulement les princi-

paux ; car les autres que j'ai laissés de côté seraient objet plus de curiosité que d'utilité.

Il reste cependant à remarquer au sujet de l'Amour, qu'il arrive très souvent que, tandis que nous jouissons de la chose que nous appétions, le corps acquiert par cette jouissance une constitution nouvelle par laquelle il est autrement déterminé, et que d'autres images de choses sont éveillées en lui, et qu'en même temps l'esprit commence à imaginer autre chose et à désirer autre chose. Par exemple, quand nous imaginons quelque chose dont la saveur a coutume de nous être agréable, nous désirons en [208] jouir, à savoir d'en manger. Or, tandis que nous en jouissons ainsi, l'estomac se remplit et le corps se constitue autrement. Si donc, le corps étant ainsi autrement disposé, l'image de cet aliment, parce qu'il est présent, est favorisée, et aussi en conséquence l'effort ou le désir d'en manger, à ce désir ou à cet effort répugnera cette constitution nouvelle, et conséquemment la présence de l'aliment que nous appétions sera odieuse : et c'est ce que nous appelons Dégoût et Ennui.

D'autre part, les affections extérieures du corps qui s'observent dans les sentiments, telles que sont le tremblement, la pâleur, les sanglots, le rire, etc., je les ai négligées, parce qu'elles se rapportent au corps seul, sans aucune relation à l'esprit.

Enfin, au sujet des définitions des sentiments, certaines remarques sont à faire. Je répéterai donc ici ces définitions dans leur ordre, et j'y intercalerai ce qui doit être observé sur chacune d'elles.

[209]

DÉFINITIONS DES SENTIMENTS

I

Retour à la table des matières

Le *Désir* est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminée, par quelque sienne affection donnée, à faire quelque chose.

EXPLICATION

Nous avons dit plus haut, dans le scolie de la proposition 9 de cette partie, que le Désir est l'appétit avec conscience de lui-même, et que l'appétit, de son côté, est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est déterminée à faire les choses qui servent à sa conservation. Mais, dans le même scolie, j'ai fait observer aussi qu'en réalité, entre l'appétit de l'homme et le désir, je ne reconnais aucune différence. Car, que l'homme soit conscient de son appétit, ou qu'il ne le soit pas, cet appétit cependant reste un et le même ; et par conséquent, pour ne pas paraître commettre une tautologie, je n'ai pas voulu expliquer le désir par l'appétit, mais je me suis étudié à le définir de façon à y comprendre en même temps tous les efforts de la nature humaine que nous désignons du nom d'appétit, de volonté, de désir ou d'impulsion. J'aurais pu dire, en effet, que le désir est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose ; mais de cette définition (selon la proposition 23, partie II), il ne suivrait pas que l'esprit puisse être conscient de son désir, [210] autrement dit de son appétit. Donc, afin d'envelopper la cause de cette conscience, il m'a été nécessaire (selon la même proposition) d'ajouter : *en tant qu'elle est déterminée par quelque sienne affection donnée, etc.* Car, par affection de l'essence de l'homme, nous entendons toute constitution de cette essence, soit qu'elle soit innée, soit qu'elle soit conçue par le seul attribut de la Pensée ou par le seul attri-

but de l'Étendue, soit enfin qu'elle soit rapportée à l'un et à l'autre à la fois. J'entends donc ici par le nom de Désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme, lesquels sont variables suivant la constitution variable d'un même homme, et souvent opposés les uns aux autres, au point que l'homme est entraîné de diverses façons et ne sait où se tourner.

II

La *Joie* est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection.

III

La *Tristesse* est le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection.

EXPLICATION

Je dis passage. Car la joie n'est pas la perfection elle-même. Si, en effet, l'homme naissait avec la perfection à laquelle il passe, il la posséderait sans un sentiment de joie ; ce qui apparaît plus clairement par le sentiment de la tristesse, qui lui est contraire. Car, que la tristesse consiste dans le passage à une perfection moindre, et non dans cette perfection moindre elle-même, personne ne peut le nier, puisque l'homme ne peut être contristé dans la mesure où il participe à quelque perfection. Et nous ne pouvons pas dire que la tristesse consiste dans la privation d'une plus grande perfection, car la privation [211] n'est rien, tandis que le sentiment de la tristesse est un acte, qui pour cette raison ne peut être autre que l'acte de passer à une perfection moindre, c'est-à-dire l'acte par lequel la puissance d'agir de l'homme est diminuée ou empêchée (voir le scolie de la proposition 11).

D'autre part, je laisse de côté les définitions de la Gaîté, du Chatouillement, de la Mélancolie et de la Douleur, parce que ces sentiments se rapportent principalement au corps et qu'ils ne sont que des espèces de la joie ou de la tristesse.

IV

L'*Admiration* est l'imagination d'une chose, à laquelle l'esprit demeure attaché, parce que cette imagination particulière n'a aucune connexion avec les autres. Voir la proposition 52 avec son scolie.

EXPLICATION

Dans le scolie de la proposition 18 de la deuxième partie, nous avons montré quelle est la cause pourquoi l'esprit, de la considération d'une chose, tombe aussitôt dans la pensée d'une autre, à savoir : parce que les images de ces choses sont enchaînées entre elles et ordonnées de façon que l'une suive l'autre ; ce qui certes ne peut se concevoir quand l'image d'une chose est nouvelle ; mais alors l'esprit sera retenu dans la considération de cette chose, jusqu'à ce qu'il soit déterminé par d'autres causes à penser d'autres choses. Aussi l'imagination d'une chose nouvelle, considérée en soi, est de même nature que les autres, et pour cette raison je ne compte pas l'admiration au nombre des sentiments, et je ne vois pas de raison pourquoi je le ferais, puisque cette abstraction de l'esprit ne provient d'aucune cause positive qui détourne l'esprit d'autres choses, mais seulement du défaut d'une cause qui détermine l'esprit à passer de la considération d'une chose à la pensée d'autres choses.

[212]

Je reconnais donc (comme je l'ai fait observer dans le scolie de la proposition 11) seulement trois sentiments primitifs ou fondamentaux, à savoir ceux de la Joie, de la Tristesse et du Désir. Et je n'ai parlé de l'admiration pour d'autre raison que parce que l'usage s'est établi de désigner d'ordinaire certains sentiments qui dérivent des trois primitifs par d'autres noms, quand ils se rapportent à des objets que nous admirons. Et c'est cette raison certes qui me pousse de même à joindre encore ici la définition du mépris.

V

Le *Mépris* est l'imagination d'une chose qui touche si peu l'esprit, qu'il est poussé par la présence de cette chose à imaginer plutôt ce qui n'est pas en elle que ce qui y est. Voir le scolie de la proposition 52.

Je laisse de côté ici les définitions de la Vénération et du Dédain, parce que nuls sentiments, que je sache, n'en tirent leur nom.

VI

L'*Amour* est la Joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure.

EXPLICATION

Cette définition explique assez clairement l'essence de l'amour. Quant à celle des auteurs qui définissent l'amour comme *la volonté de celui qui aime de se joindre à la chose aimée*, elle n'exprime pas l'essence de l'amour, mais sa propriété, et comme ces auteurs n'ont pas suffisamment examiné l'essence de l'amour, ils n'ont pu en conséquence avoir aucun concept clair de sa propriété ; et de là est venu que leur définition a été jugée tout à fait obscure par tous. Mais il faut remarquer que, lorsque je dis que [213] c'est une propriété chez celui qui aime d'avoir la volonté de se joindre à la chose aimée, je n'entends pas par volonté un consentement ou une délibération de l'âme, c'est-à-dire une libre décision (car nous avons démontré par la proposition 48 de la deuxième partie que c'est là quelque chose de fictif), ni même le désir de se joindre à la chose aimée quand elle est absente, ou de persévérer dans sa présence quand elle est présente, car l'amour peut se concevoir sans l'un ou l'autre de ces désirs ; mais par volonté j'entends la satisfaction qui est dans celui qui aime à cause de la présence de la chose aimée, et par laquelle la joie de celui qui aime est fortifiée ou au moins favorisée.

VII

La *Haine* est la Tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure.

EXPLICATION

Ce qu'il faut remarquer ici se perçoit facilement par ce qui a été dit dans l'explication de la précédente définition. Voir en outre le scolie de la proposition 13.

VIII

L'*Inclination* est la Joie accompagnée de l'idée d'une chose qui est cause de joie par accident.

IX

L'*Aversion* est la Tristesse accompagnée de l'idée d'une chose qui est cause de tristesse par accident.

Au sujet de ces sentiments, voir le scolie de la proposition 15.

[214]

X

La *Dévotion* est l'Amour envers celui que nous admirons.

EXPLICATION

Nous avons montré par la proposition 52 que l'admiration naît de la nouveauté d'une chose. Si donc il arrive que nous imaginions souvent ce que nous admirons, nous cesserons de l'admirer ; et par conséquent nous voyons que le sentiment de la dévotion dégénère facilement en simple amour.

XI

La *Dérision* est la Joie née de ce que nous imaginons qu'il y a quelque chose que nous méprisons dans une chose que nous haïssons.

EXPLICATION

Dans la mesure où nous méprisons une chose que nous haïssons, nous nions d'elle l'existence (voir le scolie de la proposition 52), et nous nous réjouissons d'autant (selon la proposition 20). Mais puisque nous supposons que l'homme a cependant en haine ce qu'il a en dérision, il suit que cette joie n'est pas solide. Voir le scolie de la proposition 47.

XII

L'*Espoir* est une Joie inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée dont nous doutons de l'issue en quelque mesure.

[215]

XIII

La *Crainte* est une Tristesse inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée dont nous doutons de l'issue en quelque mesure.

Au sujet de ces sentiments, voir le scolie 2 de la proposition 18.

EXPLICATION

Il suit de ces définitions qu'il n'est pas donné d'espoir sans crainte, ni de crainte sans espoir.

Celui, en effet, qui est suspendu à l'espoir et doute de l'issue d'une chose, est supposé imaginer quelque chose qui exclut l'existence de la chose future, et par conséquent être contristé d'autant (selon la proposition 19), et conséquemment craindre, pendant qu'il est suspendu à l'espoir, que la chose n'arrive pas.

Celui qui, au contraire, est dans la crainte, c'est-à-dire qui doute de l'issue de la chose qu'il hait, imagine aussi quelque chose qui exclut

l'existence de cette chose ; et par conséquent (selon la proposition 20) il se réjouit, et conséquemment il a dans la même mesure l'espoir que la chose n'arrivera pas.

XIV

La *Sécurité* est la Joie née de l'idée d'une chose future ou passée au sujet de laquelle toute raison de douter est enlevée.

XV

Le Désespoir est la Tristesse née de l'idée d'une chose future ou passée au sujet de laquelle toute raison de douter est enlevée.

[216]

EXPLICATION

Ainsi, de l'espoir naît la sécurité, et de la crainte le désespoir, quand toute raison de douter de l'issue de la chose est enlevée ; ce qui se produit parce que l'homme imagine que la chose passée ou future est là et qu'il la considère comme présente, ou bien parce qu'il en imagine d'autres qui excluent l'existence de celles qui jetaient le doute en lui. Car, quoique nous ne puissions jamais être certains de l'issue des choses particulières (selon le corollaire de la proposition 31, partie II), il peut cependant se faire que nous n'en doutions pas. Nous avons montré, en effet (voir le scolie de la proposition 49, partie II), qu'autre chose est de ne pas douter d'une chose, et autre chose d'en avoir la certitude ; et par conséquent il peut se faire que, par l'image d'une chose passée ou future, nous soyons affectés du même sentiment de joie ou de tristesse, que par l'image d'une chose présente, comme nous l'avons démontré dans la proposition 18, à laquelle on se reportera ainsi qu'à son scolie.

XVI

Le *Contentement* est la Joie accompagnée de l'idée d'une chose passée qui est arrivée en dehors de tout espoir.

XVII

Le *Remords de conscience* est la Tristesse accompagnée de l'idée d'une chose passée qui est arrivée en dehors de tout espoir.

XVIII

La *Pitié* est la Tristesse accompagnée de l'idée d'un mal qui est arrivé à un autre que nous imaginons être [217] semblable à nous. Voir le scolie de la proposition 22 et le scolie de la proposition 27.

EXPLICATION

Entre la pitié et la miséricorde, il ne paraît y avoir aucune différence, sinon peut-être que la pitié concerne un sentiment particulier, et la miséricorde la disposition habituelle à ce sentiment.

XIX

La *Disposition favorable* est l'Amour envers quelqu'un qui a fait du bien à un autre.

XX

L'*Indignation* est la Haine envers quelqu'un qui a fait du mal à un autre.

EXPLICATION

Je sais que ces noms ont, d'après l'usage commun, une autre signification. Aussi bien mon dessein est-il d'expliquer, non la signification des mots, mais la nature des choses, et de désigner celles-ci par des termes dont la signification qu'ils ont d'après l'usage ne s'éloigne pas entièrement de celle avec laquelle je veux les employer ; ce qu'il suffit d'avoir fait observer une fois pour toutes.

En ce qui concerne la cause de ces sentiments, voir au corollaire 1 de la proposition 27 et au scolie de la proposition 22 de cette partie.

XXI

La *Surestime* consiste à avoir de quelqu'un, par Amour, une meilleure opinion qu'il n'est juste.

[218]

XXII

La *Mésestime* consiste à avoir de quelqu'un, par Haine, une moindre opinion qu'il n'est juste.

EXPLICATION

Ainsi la surestime est un effet ou une propriété de l'amour, et la mésestime, de la haine ; et par conséquent la *Surestime* peut encore être définie comme étant l'*Amour en tant qu'il affecte l'homme de sorte qu'il ait de la chose aimée une meilleure opinion qu'il n'est juste*, et au contraire la *Mésestime* comme étant la *Haine en tant qu'elle affecte l'homme de sorte qu'il ait de ce qu'il a en haine une moindre opinion qu'il n'est juste*. Voir à ce sujet le scolie de la proposition 26.

XXIII

L'*Envie* est la Haine en tant qu'elle affecte l'homme de sorte qu'il soit contristé du bonheur d'autrui, et au contraire qu'il se réjouisse du mal d'autrui.

EXPLICATION

À l'envie s'oppose communément la miséricorde, qui peut donc, en dépit de la signification du mot, être définie ainsi qu'il suit :

XXIV

La *Miséricorde* est l'Amour en tant qu'il affecte l'homme de sorte qu'il se réjouisse du bien d'autrui, et au contraire qu'il soit contristé du mal d'autrui.

EXPLICATION

D'ailleurs, au sujet de l'envie, voir le scolie de la proposition 24 et le scolie de la proposition 32.

[219]

Tels sont les sentiments de Joie et de Tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose extérieure en tant que cause par elle-même ou par accident. D'où je passe aux autres, qu'accompagne l'idée d'une chose intérieure en tant que cause.

XXV

La *Satisfaction intime* est la Joie née de ce que l'homme se considère lui-même et sa puissance d'agir.

XXVI

L'*Humilité* est la Tristesse née de ce que l'homme considère son impuissance ou sa faiblesse.

EXPLICATION

La satisfaction intime s'oppose à l'humilité, en tant que par cette satisfaction nous entendons la joie qui naît de ce que nous considérons notre puissance d'agir. Mais en tant que par cette satisfaction nous entendons la joie qu'accompagne l'idée de quelque action que nous croyons avoir faite par une libre décision de l'esprit, alors elle s'oppose au repentir, que nous définissons ainsi qu'il suit :

XXVII

Le *Repentir* est la Tristesse qu'accompagne l'idée de quelque action que nous croyons avoir faite par une libre décision de l'esprit.

EXPLICATION

Nous avons montré les causes de ces sentiments dans le scolie de la proposition 51, dans les propositions 53, 54 et 55, et dans le scolie de cette dernière. D'autre part, au sujet de la libre décision de l'esprit, voir le scolie de la proposition 35 de la deuxième partie.

[220]

Mais il faut en outre remarquer ici qu'il n'est pas étonnant que la tristesse suive en général tous les actes qu'on appelle d'habitude *coupables*, et la joie, au contraire, ceux que l'on dit *droits*. Car, que cela dépend principalement de l'éducation, nous le comprenons facilement d'après ce qui a été dit ci-dessus. Les parents, en effet, en désapprouvant les premiers et en faisant souvent à leur sujet des reproches à leurs enfants, et en conseillant au contraire et en louant les seconds, ont fait que des émotions de tristesse fussent jointes à ceux-là, et des émotions de joie à ceux-ci. C'est ce que confirme aussi l'expérience. Car la coutume et la Religion n'est pas la même pour tous, mais au contraire ce qui est sacré chez les uns est profane chez d'autres, et ce qui est honnête pour les uns est honteux pour d'autres. Suivant donc l'éducation que chacun a reçue, il se repent d'une action ou s'en glorifie.

XXVIII

L'*Orgueil* consiste à avoir de soi, par Amour, une meilleure opinion qu'il n'est juste.

EXPLICATION

L'orgueil diffère donc de la surestime en ce que celle-ci se rapporte à un objet extérieur, et l'orgueil à l'homme même qui a de soi une meilleure opinion qu'il n'est juste. En outre, de même que la surestime est un effet ou une propriété de l'amour, il en est de même de l'orgueil par rapport à l'amour-propre, et par suite il peut aussi se définir comme étant l'*Amour de soi-même, autrement dit la Satisfaction intime, en tant qu'il affecte l'homme de sorte qu'il ait de lui-même une meilleure opinion qu'il n'est juste* (voir le scolie de la proposition 26).

À ce sentiment, il n'est point donné de contraire. Car personne, par haine de soi, n'a de soi-même une moindre opinion qu'il n'est juste ; bien plus, personne n'a de soi une moindre opinion qu'il n'est juste, en tant qu'on imagine [221] qu'on ne peut ceci ou cela. Tout ce qu'un homme, en effet, imagine ne pas pouvoir, il l'imagine nécessairement, et par cette imagination il est disposé de telle sorte qu'il ne puisse réellement pas faire ce qu'il imagine ne pas pouvoir. Car, aussi longtemps qu'il imagine ne pas pouvoir ceci ou cela, aussi longtemps il

n'est pas déterminé à le faire, et conséquemment aussi longtemps il lui est impossible de le faire.

Mais, si nous portons notre attention sur les choses qui dépendent de l'opinion seule, nous pourrons concevoir qu'il peut se faire qu'un homme ait de soi une moindre opinion qu'il n'est juste. Car il peut se faire que quelqu'un, en considérant avec tristesse sa faiblesse, imagine qu'il est méprisé de tous, et cela alors que les autres ne pensent à rien moins qu'à le mépriser. Un homme peut en outre avoir de soi une moindre opinion qu'il n'est juste, si dans le temps présent il nie de soi quelque chose en relation avec le futur, dont il est incertain, comme s'il nie qu'il ne peut rien concevoir de certain, et qu'il ne peut rien désirer ou faire, sinon des choses coupables ou honteuses, etc. Nous pouvons encore dire que quelqu'un a de soi une moindre opinion qu'il n'est juste, quand nous le voyons, par une trop grande crainte de la honte, ne pas oser ce que d'autres, qui sont ses égaux, osent.

Nous pouvons donc opposer à l'orgueil ce sentiment que j'appellerai l'Effacement. Car, de même que de la satisfaction intime naît l'orgueil, de même de l'humilité naît l'effacement, que nous définissons donc ainsi qu'il suit :

XXIX

L'*Effacement* consiste à avoir de soi, par Tristesse, une moindre opinion qu'il n'est juste.

EXPLICATION

Nous avons cependant coutume d'opposer souvent à l'orgueil l'humilité, mais alors nous faisons plutôt attention [222] à leurs effets qu'à leur nature. Car nous avons coutume d'appeler orgueilleux celui qui se glorifie trop (voir le scolie de la proposition 30), qui ne relate de lui que des vertus et des autres que des vices, qui veut être préféré à tous et qui enfin s'avance avec cette gravité et cet appareil dont ont coutume d'autres qui sont placés beaucoup au-dessus de lui. Au contraire, nous appelons humble celui qui rougit facilement, qui avoue ses vices et relate les vertus des autres, qui le cède à tous et qui enfin marche la tête basse et néglige de se parer.

D'ailleurs, ces sentiments, à savoir l'humilité et l'effacement, sont très rares. Car la nature humaine, considérée en soi, leur résiste autant qu'elle peut (voir les propositions 13 et 54), et ainsi ceux que l'on croit le plus effacés et le plus humbles sont généralement le plus ambitieux et le plus envieux.

XXX

La *Gloire* est la Joie qu'accompagne l'idée de quelqu'une de nos actions que nous imaginons louée par les autres.

XXXI

La *Honte* est la Tristesse qu'accompagne l'idée de quelque action que nous imaginons blâmée par les autres.

EXPLICATION

Voir à ce sujet le scolie de la proposition 30 de cette partie. Mais il faut remarquer ici la différence qu'il y a entre la honte et la pudeur. La Honte, en effet, est la Tristesse qui suit une action dont on rougit. La Pudeur, de son côté, est la Crainte ou l'Appréhension de la Honte, par laquelle l'homme est retenu de commettre quelque chose de honteux. A la pudeur, on a coutume d'opposer [223] l'Impudence, qui en réalité n'est pas un sentiment, comme je le montrerai en son lieu : mais les noms des sentiments (comme je l'ai déjà fait observer) se rapportent plus à leur usage qu'à leur nature.

Et j'en ai fini ainsi avec les sentiments de Joie et de Tristesse que je m'étais proposé d'expliquer. Je continue donc par ceux que je rapporte au Désir.

XXXII

Le *Regret* est le Désir, autrement dit l'Appétit de posséder une chose, qui est favorisé par le souvenir de cette chose, et en même temps empêché par le souvenir d'autres choses qui excluent l'existence de cette chose sur laquelle doit porter l'appétit.

EXPLICATION

Lorsque nous nous souvenons d'une chose, nous sommes disposés par là même, comme nous l'avons déjà dit souvent, à la considérer avec le même sentiment que si la chose était là présente. Mais cette disposition ou cet effort, pendant que nous sommes à l'état de veille, est généralement réprimé par les images des choses qui excluent l'existence de celle dont nous nous souvenons. Aussi, quand nous nous rappelons une chose qui nous affecte de quelque genre de joie, nous nous efforçons par là même, avec le même sentiment de joie, de la considérer comme présente, et cet effort est aussitôt réprimé par le souvenir des choses qui excluent l'existence de celle-là. C'est pourquoi le regret est en réalité la tristesse qui s'oppose à cette joie qui naît de l'absence d'une chose que nous haïssons ; voir à ce sujet le scolie de la proposition 47. Mais comme le nom de regret paraît être relatif au désir, je rapporte donc ce sentiment aux sentiments de désir.

[224]

XXXIII

L'*Émulation* est le Désir d'une chose qui est engendré en nous de ce que nous imaginons que d'autres ont le même désir.

EXPLICATION

Celui qui fuit parce qu'il en voit d'autres fuir, ou qui éprouve de l'appréhension parce qu'il en voit d'autres en éprouver ; ou encore celui qui, du fait qu'il voit que quelqu'un s'est brûlé la main, retire sa main et fait un mouvement de corps comme s'il se brûlait lui-même la main : nous dirons certes qu'il imite le sentiment d'autrui, mais non qu'il en a l'émulation ; et ce n'est pas que nous connaissions une cause différente pour l'émulation et pour l'imitation, mais parce que l'usage s'est établi que nous appelions émule celui-là seulement qui imite ce que nous jugeons être honnête, utile ou agréable. D'ailleurs, au sujet de la cause de l'émulation, voir la proposition 27 avec son scolie. Et pourquoi à ce sentiment se joint généralement l'envie, voir à ce sujet la proposition 32 avec son scolie.

XXXIV

La *Reconnaissance* ou *Gratitude* est le Désir ou le zèle d'Amour par lequel nous nous efforçons de faire du bien à celui qui nous en a fait en vertu d'un pareil sentiment d'amour envers nous. Voir la proposition 39 avec le scolie de la proposition 41.

XXXV

La *Bienveillance* est le Désir de faire du bien à celui dont nous avons pitié. Voir le scolie de la proposition 27.

[225]

XXXVI

La *Colère* est le Désir qui nous incite, par Haine, à faire du mal à celui que nous haïssons. Voir la proposition 39.

XXXVII

La *Vengeance* est le Désir qui nous incite, par Haine réciproque, à faire du mal à celui qui, en vertu d'un pareil sentiment, nous a porté dommage. Voir le corollaire 2 de la proposition 40 avec son scolie.

XXXVIII

La *Cruauté* ou *Férocité* est le Désir qui incite quelqu'un à faire du mal à celui que nous aimons ou dont nous avons pitié.

EXPLICATION

À la cruauté s'oppose la *Clémence*, qui n'est pas une passion, mais une puissance de l'âme par laquelle l'homme règle la colère et la vengeance.

XXXIX

L'*Appréhension* est le Désir d'éviter par un mal moindre un mal plus grand que nous craignons. Voir le scolie de la proposition 39.

XL

L'*Audace* est le Désir qui incite quelqu'un à faire quelque chose au risque d'un danger auquel ses pareils craignent de s'exposer.

[226]

XLI

La *Pusillanimité* se dit de celui dont le Désir est empêché par l'appréhension d'un danger auquel ses pareils osent s'exposer.

EXPLICATION

La pusillanimité n'est donc rien d'autre que la crainte d'un mal que la plupart n'ont pas coutume de craindre. C'est pourquoi je ne la rapporte pas aux sentiments de désir. J'ai cependant voulu l'expliquer ici, parce que, en tant que nous portons notre attention sur le désir, elle s'oppose en réalité au sentiment de l'audace.

XLII

La *Consternation* se dit de celui dont le Désir d'éviter un mal est empêché par l'admiration d'un mal qu'il appréhende.

EXPLICATION

La consternation est ainsi une espèce de la pusillanimité. Mais, comme la consternation naît d'une double appréhension, elle peut donc être plus commodément définie comme étant la *Crainte qui retient un homme stupéfait ou flottant, de sorte qu'il ne peut écarter un mal*. Je dis *stupéfait*, en tant que nous entendons que son désir d'écarter le mal est empêché par l'admiration. Je dis aussi *flottant*, en tant que nous concevons que ce désir est empêché par l'appréhension d'un autre mal qui le tourmente également : d'où il arrive qu'il ne sait

lequel des deux écarter. Voir à ce sujet le scolie de la proposition 39 et le scolie de la proposition 52. D'ailleurs, au sujet de la pusillanimité et de l'audace, voir le scolie de la proposition 51.

[227]

XLIII

L'*Humanité* ou *Modestie* est le Désir de faire ce qui plaît aux hommes, et de renoncer à ce qui leur déplaît.

XLIV

L'*Ambition* est le Désir immodéré de la gloire.

EXPLICATION

L'ambition est le désir par lequel tous les sentiments (selon les propositions 27 et 31) sont favorisés et fortifiés ; aussi ce sentiment peut-il à peine être surmonté. Car aussi longtemps qu'un homme est possédé de quelque désir, il est en même temps nécessairement possédé de celui-ci. *Le meilleur*, dit Cicéron [5], *est conduit surtout par la gloire. Même les philosophes inscrivent leur nom sur les livres qu'ils écrivent au sujet du mépris de la gloire, etc.*

XLV

La *Gourmandise* est le Désir immodéré, ou même l'Amour de faire bonne chère.

XLVI

L'*Ivrognerie* est le Désir immodéré et l'Amour de boire.

---

5 [*Pro Archia*, 11.]

XLVII

L'*Avarice* est le Désir immodéré et l'Amour des richesses.

[228]

XLVIII

La *Lubricité* est aussi le Désir et l'Amour de la conjonction des corps.

EXPLICATION

Que ce désir de l'union charnelle soit modéré ou qu'il ne le soit pas, on a coutume de l'appeler lubricité.

De plus, ces cinq derniers sentiments (comme je l'ai fait observer dans le scolie de la proposition 56) n'ont pas de contraires. Car la Modestie est une espèce de l'Ambition, au sujet de laquelle voir le scolie de la proposition 29. Ensuite j'ai déjà fait observer aussi que la Tempérance, la Sobriété et la Chasteté indiquent une puissance de l'esprit, et non une passion. Et quoiqu'il puisse se faire qu'un homme avare, ambitieux ou timide s'abstienne d'excès dans la nourriture, la boisson et l'union charnelle, l'avarice cependant, l'ambition et l'appréhension ne sont pas contraires à la gourmandise, à l'ivrognerie ou à la lubricité. L'avare, en effet, souhaite la plupart du temps de se gorger de nourriture et de boisson aux dépens d'autrui. L'ambitieux de son côté, pourvu qu'il espère pouvoir agir en secret, ne se modérera en aucune chose, et s'il vit parmi des ivrognes et des lubriques, du fait qu'il est ambitieux, il sera plus enclin aux mêmes vices. Le timide enfin fait ce qu'il ne veut pas. Car, bien que, pour éviter la mort, il jette des richesses à la mer, il demeure cependant avare ; et si le lubrique est triste de ne pouvoir obéir à son penchant, il ne cesse pas pour cela d'être lubrique. Et, d'une façon absolue, ces sentiments ne regardent pas tant les actes mêmes de faire bonne chère, de boire, etc., que l'appétit même et l'amour. Rien ne peut donc être opposé à ces sentiments, excepté la générosité et la fermeté, dont il sera question par la suite.

Je passe sous silence les définitions de la jalousie et des autres flottements de l'âme, tant parce qu'ils naissent d'une [229] combinaison des sentiments que nous avons déjà définis, que parce que la plupart n'ont pas de noms ; ce qui montre que, pour l'usage de la vie, il suffit de les connaître seulement en général. D'ailleurs, d'après les définitions des sentiments que nous avons expliqués, il est évident qu'ils naissent tous du Désir, de la Joie ou de la Tristesse, ou plutôt qu'ils ne sont rien à part ces trois-là, dont on a coutume d'appeler chacun de noms variés, à cause de leurs relations variées et de leurs dénominations extrinsèques.

Si maintenant nous voulons porter notre attention sur ces sentiments primitifs et sur ce que nous avons dit plus haut de la nature de l'esprit, nous pourrons, en tant qu'on les rapporte à l'esprit seul, définir les sentiments ainsi qu'il suit.

DÉFINITION GÉNÉRALE DES SENTIMENTS

Retour à la table des matières

Un Sentiment, qu'on appelle Passion de l'âme, est une idée confuse, par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps ou de quelque partie de celui-ci, plus grande ou plus petite qu'auparavant, et qui, étant donnée, fait que l'esprit lui-même est déterminé à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre.

EXPLICATION

Je dis en premier lieu qu'un sentiment ou passion de l'âme est une *idée confuse*. Car nous avons montré (voir la proposition 3) que l'esprit est passif en tant seulement qu'il a des idées inadéquates ou confuses.

Je dis ensuite : *par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps ou de quelque partie de celui-ci, plus grande ou plus petite qu'auparavant*. En effet, toutes les idées que nous avons des corps indiquent plus la [230] constitution actuelle de notre corps (selon le corollaire 2 de la proposition 16, partie II) que la nature du corps exté-

rieur ; et celle qui constitue la forme d'un sentiment doit indiquer ou exprimer la constitution du corps ou de quelqu'une de ses parties, constitution que le corps ou quelqu'une de ses parties possède du fait que sa puissance d'agir, autrement dit d'exister, est augmentée ou diminuée, aidée ou empêchée. Mais il faut remarquer que, lorsque je dis : *une force d'exister plus grande ou plus petite qu'auparavant*, je n'entends pas que l'esprit compare la présente constitution du corps avec une passée, mais que l'idée qui constitue la forme du sentiment affirme du corps quelque chose qui enveloppe, à la vérité, plus ou moins de réalité qu'auparavant. Et comme l'essence de l'esprit consiste (selon les propositions 11 et 13, partie II) en ce qu'il affirme l'existence actuelle de son corps, et que par perfection nous entendons l'essence même d'une chose : il suit donc que l'esprit passe à une perfection plus grande ou plus petite, quand il lui arrive d'affirmer de son corps ou de quelque partie de celui-ci quelque chose qui enveloppe plus ou moins de réalité qu'auparavant. Lorsque donc j'ai dit plus haut que la puissance de penser de l'esprit est augmentée ou diminuée, je n'ai voulu entendre rien d'autre, sinon que l'esprit s'est formé de son corps ou de quelque partie de celui-ci une idée qui exprime plus ou moins de réalité qu'il n'en avait affirmé de son corps. Car on estime l'excellence des idées et la puissance actuelle de penser d'après l'excellence de l'objet.

J'ai ajouté enfin : *et qui, étant donnée, fait que l'esprit lui-même est déterminé à penser à telle chose plutôt qu'a telle autre*, afin d'exprimer, outre la nature de la Joie et de la Tristesse qu'explique la première partie de la définition, la nature aussi du Désir.

FIN DE LA TROISIÈME PARTIE

[231]

L'ÉTHIQUE

QUATRIÈME PARTIE

DE LA SERVITUDE HUMAINE

ou

DES FORCES DES SENTIMENTS

Retour à la table des matières

[231]

PRÉFACE

Retour à la table des matières

L'impuissance de l'homme à régler et à réprimer ses sentiments, je l'appelle Servitude. En effet, l'homme soumis aux sentiments ne dépend pas de lui-même, mais de la fortune, au pouvoir de laquelle il se trouve, au point qu'il est souvent contraint, encore qu'il voie ce qui est meilleur pour lui, de faire cependant le pire. Je me suis proposé de démontrer dans cette partie la cause de ce fait, et en outre ce que les sentiments ont de bon ou de mauvais. Mais, avant de commencer, il convient de parler d'abord un peu de la perfection et de l'imperfection, ainsi que du bien et du mal.

Celui qui a résolu de faire une chose et l'a achevée, dira que cette chose est parfaite ; et c'est non seulement lui-même qui le dira, mais encore quiconque connaît exactement, ou croit connaître l'intention et le but de l'auteur de cette œuvre. Par exemple, si quelqu'un voit quelque ouvrage (que je suppose n'être pas encore achevé) et sait que le but de l'auteur de cet ouvrage est de construire une maison, il dira que la maison est imparfaite ; et au contraire, il dira qu'elle est parfaite, aussitôt qu'il verra que l'ouvrage [232] est conduit à la fin que son auteur avait résolu de lui donner. Mais si quelqu'un voit quelque ouvrage dont il n'avait jamais vu le semblable, et s'il ne connaît pas l'intention de l'artisan, certes il ne pourra savoir si cet ouvrage est parfait ou imparfait. Et telle paraît avoir été la première signification de ces termes. Mais après que les hommes eurent commencé de former des idées universelles et de se représenter des modèles de maisons, d'édifices, de tours, etc., et aussi de préférer certains modèles de choses à d'autres, il est arrivé que chacun appela parfait ce qu'il voyait convenir avec l'idée universelle qu'il avait formée d'une chose de cette sorte, et au contraire imparfait ce qu'il voyait convenir moins avec le modèle qu'il avait conçu, encore que ce fût pleinement réalisé selon le projet de l'artisan. Et il ne paraît pas qu'il y ait d'autre raison pourquoi l'on appelle aussi d'ordinaire parfaites ou imparfaites les

choses naturelles, c'est-à-dire qui ne sont pas faites de main d'homme. Les hommes, en effet, ont coutume de former, tant des choses naturelles que des choses artificielles, des idées universelles qu'ils regardent comme les modèles des choses, et ils croient que la Nature (qu'ils estiment n'agir jamais sinon en vue de quelque fin) a égard à ces idées et qu'elle se les propose comme modèles. Aussi, lorsqu'ils voient se produire dans la Nature quelque chose qui convient moins avec le modèle qu'ils ont conçu d'une chose de cette sorte, ils croient que la Nature elle-même s'est trouvée en défaut ou qu'elle a péché, et qu'elle a laissé cette chose imparfaite. C'est pourquoi nous voyons que les hommes ont accoutumé d'appeler les choses naturelles parfaites ou imparfaites, plutôt d'après un préjugé que d'après une vraie connaissance de ces choses. Nous avons montré, en effet, dans l'appendice de la première partie, que la Nature n'agit pas en vue d'une fin ; car cet Être éternel et infini, que nous appelons Dieu ou la Nature, agit avec la même nécessité qu'il existe. C'est, en effet, de la même nécessité de nature qu'il existe, qu'il agit aussi, comme nous l'avons montré (proposi-[233]tion 16, partie I). La raison donc, ou la cause, pourquoi Dieu ou la Nature agit, et pourquoi il existe, est unique et la même. Ainsi, comme il n'existe en vue d'aucune fin, il n'agit aussi en vue d'aucune fin ; mais, de même qu'il n'a aucun principe ou fin d'exister, de même il n'en a aucun d'agir. Aussi bien, ce qu'on appelle cause finale n'est rien, à part l'appétit humain, en tant qu'il est considéré comme le principe ou la cause fondamentale d'une chose. Par exemple, lorsque nous disons que l'habitation a été la cause finale de telle ou telle maison, nous n'entendons alors certes rien d'autre, sinon qu'un homme, du fait qu'il a imaginé les commodités de la vie domestique, a eu l'appétit de construire une maison. Ainsi l'habitation, en tant qu'elle est considérée comme cause finale, n'est rien à part cet appétit particulier, qui en réalité est une cause efficiente, laquelle est considérée comme première, parce que les hommes ignorent communément les causes de leurs appétits. Ils sont, en effet, comme je l'ai dit souvent, conscients à la vérité de leurs actions et de leurs appétits, mais ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés à appéter quelque chose. Quant à ce qu'on dit en outre d'ordinaire, que la Nature parfois est en défaut ou pèche, et produit des choses imparfaites, je le mets au nombre des fictions dont j'ai traité dans l'appendice de la première partie. La perfection et l'imperfection ne sont donc en réalité que des modes de penser, à savoir des notions que nous avons coutu-

me de nous figurer du fait que nous comparons entre eux des individus de même espèce ou de même genre ; et c'est pour cette raison que j'ai dit plus haut (définition 6, partie II) que, par réalité et perfection, j'entends la même chose. Nous avons coutume, en effet, de ramener tous les individus de la Nature à un genre unique, que l'on appelle généralissime : à savoir à la notion de l'Être, laquelle appartient de façon absolue à tous les individus de la Nature. Aussi, dans la mesure où nous ramenons à ce genre les individus de la Nature, et que nous les comparons entre eux, et que nous trouvons que les [234] uns ont plus d'entité ou de réalité que les autres, nous disons que les uns sont plus parfaits que les autres ; et dans la mesure où nous leur attribuons quelque chose qui enveloppe une négation, comme une limite, une fin, une impuissance, etc., nous les appelons imparfaits, parce qu'ils n'affectent pas notre esprit de pareille façon que ceux que nous appelons parfaits, et non parce qu'il leur manque quelque chose qui leur soit propre, ou parce que la Nature a péché. Rien, en effet, n'est propre à la nature d'une chose, sinon ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente, et tout ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente se produit nécessairement.

En ce qui concerne le bon et le mauvais, ils n'indiquent non plus rien de positif dans les choses, considérées du moins en elles-mêmes, et ne sont autre chose que des modes de penser, ou des notions que nous formons du fait que nous comparons les choses entre elles. En effet, une seule et même chose peut être, dans le même temps, bonne et mauvaise, et même indifférente. Par exemple, la musique est bonne pour le mélancolique, mauvaise pour celui qui est en deuil ; mais pour le sourd, elle n'est ni bonne ni mauvaise. Pourtant, quoiqu'il en soit ainsi, il nous faut conserver ces termes. Car, comme nous désirons former une idée de l'homme qui soit comme un modèle de la nature humaine que nous puissions regarder, il nous sera nécessaire de conserver ces mêmes termes dans le sens que j'ai dit. Par *bon*, j'entendrai donc par la suite ce que nous savons avec certitude être un moyen de nous approcher de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons ; par *mauvais*, au contraire, ce que nous savons avec certitude nous empêcher de reproduire ce modèle. Ensuite nous dirons que les hommes sont plus parfaits ou plus imparfaits, suivant qu'ils approchent plus ou moins de ce même modèle. Car il faut avant tout remarquer que, lorsque je dis que quelqu'un pas-

se d'une moindre à une plus grande perfection, et inversement, je n'entends pas qu'il change d'une essence ou d'une forme en une [235] autre ; en effet, un cheval, par exemple, est détruit aussi bien qu'il se change en un homme que s'il se change en un insecte ; mais j'entends que nous concevons que sa puissance d'agir, en tant qu'on la comprend par sa nature, est augmentée ou diminuée. Enfin, par *perfection* en général, j'entendrai, comme je l'ai dit, la réalité, c'est-à-dire l'essence d'une chose quelconque en tant qu'elle existe et produit un effet d'une certaine façon, aucun compte n'étant tenu de sa durée. Aucune chose particulière, en effet, ne peut être dite plus parfaite, parce qu'elle a persévéré plus de temps dans l'existence ; car la durée des choses ne peut être déterminée par leur essence, puisque l'essence des choses n'enveloppe aucun temps certain et déterminé d'existence ; mais une chose quelconque, qu'elle soit plus ou moins parfaite, pourra toujours persévérer dans l'existence avec la même force par laquelle elle a commencé d'exister, de sorte que toutes sont égales à cet égard.

DÉFINITIONS

Retour à la table des matières

I. – PAR *BON*, J'ENTENDRAI CE QUE NOUS SAVONS AVEC CERTITUDE NOUS ÊTRE UTILE.

II. – PAR *MAUVAIS*, AU CONTRAIRE, CE QUE NOUS SAVONS AVEC CERTITUDE EMPÊCHER QUE NOUS POSSÉDIONS QUELQUE BIEN.

(Au sujet de ces définitions, voir la préface précédente, vers la fin.)

III. – LES CHOSES PARTICULIÈRES, JE LES APPELLE *CONTINGENTES* EN TANT QUE, LORSQUE NOUS PORTONS NOTRE ATTENTION SUR LEUR SEULE ESSENCE, NOUS NE TROUVONS RIEN QUI POSE NÉCESSAIREMENT LEUR EXISTENCE OU QUI L'EXCLUE NÉCESSAIREMENT.

[236]

IV. – CES MÊMES CHOSES PARTICULIÈRES, JE LES APPELLE *POSSIBLES* EN TANT QUE, LORSQUE NOUS PORTONS NOTRE ATTENTION SUR LES CAUSES PAR LESQUELLES ELLES DOIVENT ÊTRE PRODUITES, NOUS NE SAVONS SI CES CAUSES SONT DÉTERMINÉES A LES PRODUIRE.

(Dans le scolie 1 de la proposition 33 de la première partie, je n'ai fait aucune différence entre possible et contingent, parce qu'il n'était pas besoin, en cet endroit, de les distinguer avec soin.)

V. – PAR *SENTIMENTS CONTRAIRES*, J'ENTENDRAI PAR LA SUITE CEUX QUI ENTRAÎNENT L'HOMME DIVERSEMENT, QUOIQU'ILS SOIENT DU MÊME GENRE, COMME LA GOURMANDISE ET L'AVARICE, QUI SONT DES ESPÈCES DE L'AMOUR. CE N'EST PAS PAR NATURE, MAIS PAR ACCIDENT, QU'ILS SONT CONTRAIRES.

VI. – CE QUE J'ENTENDS PAR SENTIMENT ENVERS UNE CHOSE FUTURE, PRÉSENTE, ET PASSÉE, JE L'AI EXPLIQUÉ DANS LES SCOLIES 1 ET 2 DE LA PROPOSITION 18 DE LA TROISIÈME PARTIE ; ON S'Y REPORTERA.

(Mais il faut en outre remarquer ici que, de même qu'une distance de lieu, nous ne pouvons de même imaginer distinctement une distance de temps que jusqu'à une certaine limite ; c'est-à-dire que, de même que tous les objets qui sont distants de nous de plus de 200 pieds, ou dont la distance du lieu où nous sommes dépasse celle que nous imaginons distinctement, nous avons coutume de les imaginer à égale distance de nous et comme s'ils étaient sur le même plan, de même aussi les objets dont nous imaginons que le temps d'existence s'éloigne du présent par un plus long intervalle que celui que nous avons coutume d'imaginer distinctement, nous les imaginons tous à égale distance du présent, et nous les rapportons en quelque sorte à un seul moment du temps.)

[237]

VII. – PAR *FIN*, POUR LAQUELLE NOUS FAISONS QUELQUE CHOSE, J'ENTENDS L'APPÉTIT.

VIII. – PAR *VERTU* ET *PUISSANCE*, J'ENTENDS LA MÊME CHOSE, C'EST-A-DIRE (SELON LA PROPOSITION 7, PARTIE III) QUE LA VERTU, EN TANT QU'ELLE SE RAPPORTE A L'HOMME, EST L'ESSENCE MÊME DE L'HOMME, OU SA NATURE, EN TANT QU'IL A LE POUVOIR DE FAIRE CERTAINES CHOSES QUI PEUVENT ÊTRE COMPRISES PAR LES SEULES LOIS DE SA NATURE.

AXIOME

AUCUNE CHOSE PARTICULIÈRE N'EST DONNÉE DANS LA NATURE DES CHOSES, QU'IL N'EN SOIT DONNÉ UNE AUTRE PLUS PUISSANTE ET PLUS FORTE. MAIS, UNE CHOSE QUELCONQUE ÉTANT DONNÉE, IL EN EST DONNÉ UNE AUTRE PLUS PUISSANTE PAR LAQUELLE LA PREMIÈRE PEUT ÊTRE DÉTRUITE.

PROPOSITION I

Rien de ce qu'une idée fausse a de positif n'est enlevé par la présence du vrai, en tant que vrai.

DÉMONSTRATION

La fausseté consiste dans la seule privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates (selon la proposition 35, partie II), et celles-ci n'ont rien de positif, à cause de quoi elles sont dites fausses (selon la proposition 33, partie II). Mais, au contraire, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, elles sont vraies (selon la proposition 32, partie II). Si donc ce qu'une idée fausse a de positif était enlevé par la présence du vrai, en tant qu'il est vrai, une idée vraie serait donc enlevée par elle-même, ce qui (selon la proposition 4, partie III) est absurde. Donc rien de ce qu'une idée, etc. C.Q.F.D.

[238]

SCOLIE

Cette proposition se comprend plus clairement d'après le corollaire 2 de la proposition 16 de la deuxième partie. Une imagination, en effet, est une idée qui indique plutôt la constitution présente du corps humain que la nature d'un corps extérieur, non pas distinctement certes, mais confusément ; d'où il arrive que l'esprit est dit errer. Par exemple, lorsque nous regardons le soleil, nous imaginons qu'il est distant de nous d'environ 200 pieds, en quoi nous nous trompons aussi longtemps que nous ignorons sa vraie distance ; mais celle-ci étant connue, l'erreur certes est enlevée, mais non l'imagination, c'est-à-dire l'idée du soleil, qui n'explique la nature de celui-ci que dans la mesure où le corps en est affecté ; et par conséquent, quoique nous connaissions sa vraie distance, nous n'imaginerons pas moins qu'il est près de nous. Car, comme nous l'avons dit dans le scolie de la proposition 35 de la deuxième partie, nous n'imaginons pas le soleil si proche pour la raison que nous ignorons sa vraie distance, mais parce que l'esprit conçoit la grandeur du soleil dans la mesure où le corps en est affecté. De même, lorsque les rayons du soleil, tombant sur la surface de l'eau, sont réfléchis à nos yeux, l'imaginons-nous comme s'il était dans l'eau, quoique nous sachions le lieu où il est vraiment. Et pareillement les autres imaginations par lesquelles l'esprit est trompé, qu'elles indiquent soit la constitution naturelle du corps, soit que sa puissance d'agir est augmentée ou diminuée, ne sont pas contraires au vrai et ne s'évanouissent pas par sa présence. Il arrive certes, lorsque nous appréhendons à faux quelque mal, que l'appréhension s'évanouisse à l'audition d'une nouvelle vraie ; mais, inversement, il arrive aussi, lorsque nous appréhendons un mal qui doit certainement arriver, que l'appréhension s'évanouisse de même à l'audition d'une nouvelle fausse. Et par conséquent les imaginations ne s'évanouissent pas par la présence du vrai, en tant que vrai, mais parce que d'autres [239] se présentent, plus fortes que les premières, qui excluent l'existence présente des choses que nous imaginons, comme nous l'avons montré dans la proposition 17 de la deuxième partie.

PROPOSITION II

Nous sommes passifs dans la mesure où nous sommes une partie de la Nature qui ne peut être conçue par soi sans les autres.

DÉMONSTRATION

Nous sommes dits passifs, lorsqu'il naît en nous quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle (selon la définition 2, partie III), c'est-à-dire (selon la définition 1, partie III) quelque chose qui ne peut être déduit des seules lois de notre nature. Nous sommes donc passifs en tant que nous sommes une partie de la Nature qui ne peut être conçue par soi sans les autres. C.Q.F.D.

PROPOSITION III

La force par laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée, et elle est surpassée infiniment par la puissance des causes extérieures.

DÉMONSTRATION

Cela est évident d'après l'axiome ci-dessus. Car, un homme étant donné, il est donné quelque chose d'autre de plus puissant, soit A, et A étant donné, il est donné ensuite quelque chose de plus puissant que cet A, soit B, et ainsi à l'infini. Et par suite la puissance de l'homme est limitée par la puissance d'une autre chose, et elle est surpassée infiniment par la puissance des causes extérieures. C.Q.F.D.

[240]

PROPOSITION IV

II ne peut se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et qu'il ne puisse subir aucuns changements, sinon ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est la cause adéquate.

DÉMONSTRATION

La puissance par laquelle les choses particulières et conséquemment l'homme conservent leur être, est la puissance même de Dieu ou de la Nature (selon le corollaire de la proposition 24, partie I), non en tant qu'elle est infinie, mais en tant qu'elle peut être expliquée par l'essence humaine actuelle (selon la proposition 7, partie III). C'est pourquoi la puissance de l'homme, en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle, est une partie de la puissance infinie de Dieu ou de la Nature, c'est-à-dire (selon la proposition 34, partie I) de son essence. Ce qui était le premier point.

D'autre part, s'il pouvait se faire que l'homme ne pût subir aucuns changements, sinon ceux qui peuvent se comprendre par la seule nature de l'homme lui-même, il suivrait (selon les propositions 4 et 6, partie III) qu'il ne pourrait périr, mais qu'il existerait nécessairement toujours. Et cela devrait suivre d'une cause dont la puissance est finie ou infinie, à savoir : ou de la seule puissance de l'homme, qui aurait ainsi le pouvoir d'écarter de soi les autres changements qui pourraient naître de causes extérieures ; ou de la puissance infinie de la Nature par laquelle toutes choses particulières seraient dirigées de façon que l'homme ne pût subir aucuns autres changements, sinon ceux qui servent à sa conservation. Or la première hypothèse est absurde (selon la proposition précédente, dont la démonstration est universelle et peut s'appliquer à toutes les choses particulières). Donc, s'il pouvait se faire que l'homme ne subît aucuns changements, sinon ceux qui peuvent se comprendre par la seule nature de l'homme lui-[241]même, et conséquemment (comme nous venons de le montrer) qu'il existât nécessairement toujours, cela devrait suivre de la puissance infinie de Dieu ; et conséquemment (selon la proposition 16, partie I) de la nécessité de la nature divine, en tant qu'elle est considérée comme affectée de l'idée d'un homme, devrait être déduit l'ordre de la Nature entière, en tant qu'elle est conçue sous les attributs de l'Étendue et de la Pensée ; et par conséquent (selon la proposition 21, partie I) il suivrait que l'homme serait infini, ce qui (selon la première partie de cette démonstration) est absurde. C'est pourquoi il ne peut se faire que l'homme ne subisse aucuns autres changements, sinon ceux dont il est la cause adéquate. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'homme est nécessairement toujours soumis aux passions, qu'il suit l'ordre commun de la Nature et y obéit, et qu'il s'y adapte autant que la nature des choses l'exige.

PROPOSITION V

La force et l'accroissement d'une passion quelconque, et sa persévérance à exister ne sont pas définis par la puissance par laquelle nous nous efforçons de persévérer dans l'existence, mais par la puissance d'une cause extérieure, comparée avec la nôtre.

DÉMONSTRATION

L'essence d'une passion ne peut être expliquée par notre seule essence (selon les définitions 1 et 2, partie III), c'est-à-dire (selon la proposition 7, partie III) que la puissance d'une passion ne peut être définie par la puissance par laquelle nous nous efforçons de persévérer dans notre être, mais (comme il a été montré par la proposition 16, partie II) doit nécessairement être définie par la [242] puissance d'une cause extérieure, comparée avec la nôtre. C.Q.F.D.

PROPOSITION VI

La force d'une passion, ou d'un sentiment, peut surpasser les autres actions de l'homme, ou sa puissance, de sorte que le sentiment demeure obstinément attaché à l'homme.

DÉMONSTRATION

La force et l'accroissement d'une passion quelconque, et sa persévérance à exister sont définis par la puissance d'une cause extérieure, comparée avec la nôtre (selon la proposition précédente) ; et par conséquent (selon la proposition 3) ils peuvent surpasser la puissance de l'homme, etc. C.Q.F.D.

PROPOSITION VII

Un sentiment ne peut être empêché ni enlevé, sinon par un sentiment contraire, et plus fort que le sentiment à empêcher.

DÉMONSTRATION

Un sentiment, en tant qu'il est rapporté à l'esprit, est une idée par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps plus grande ou plus petite qu'auparavant (selon la définition générale des sentiments qu'on trouve à la fin de la troisième partie). Lorsque donc l'esprit est tourmenté par quelque sentiment, le corps est en même temps affecté d'une affection par laquelle sa puissance d'agir est augmentée ou diminuée. De plus, cette affection du corps (selon la proposition 5) reçoit de sa propre cause la force de persévérer dans son être, et par suite elle ne peut être empêchée ni enlevée, sinon par une cause corporelle (selon la proposition 6, partie II) qui affecte le corps [243] d'une affection contraire à elle (selon la proposition 5, partie III) et plus forte (selon l'axiome ci-dessus) ; et par conséquent (selon la proposition 12, partie II) l'esprit sera affecté de l'idée d'une affection plus forte, et contraire à la première, c'est-à-dire (selon la définition générale des sentiments) que l'esprit sera affecté d'un sentiment plus fort, et contraire au premier, qui par suite exclura ou enlèvera l'existence du premier. Et ainsi un sentiment ne peut être enlevé ni empêché, sinon par un sentiment contraire et plus fort. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Un sentiment, en tant qu'il est rapporté à l'esprit, ne peut être empêché ni enlevé, sinon par l'idée d'une affection contraire du corps, et plus forte que l'affection que nous subissons. Car un sentiment que nous subissons ne peut être empêché ni enlevé, sinon par un sentiment plus fort que lui et contraire à lui (selon la proposition précédente), c'est-à-dire (selon la définition générale des sentiments) sinon par l'idée d'une affection du corps plus forte, et contraire à l'affection que nous subissons.

PROPOSITION VIII

La connaissance du bon et du mauvais n’est rien d’autre qu’un sentiment de joie ou de tristesse, en tant que nous en sommes conscients.

DÉMONSTRATION

Nous appelons bon ou mauvais ce qui est utile ou nuisible à la conservation de notre être (selon les définitions 1 et 2), c’est-à-dire (selon la proposition 7, partie III) ce qui augmente ou diminue, aide ou empêche notre puissance d’agir. En tant donc (selon les définitions de la joie et de la tristesse qu’on voit au scolie de la proposition 11, partie III) que nous percevons qu’une chose nous affecte [244] de joie ou de tristesse, nous l’appelons bonne ou mauvaise. Et par conséquent la connaissance du bon et du mauvais n’est rien d’autre que l’idée de joie ou de tristesse qui suit nécessairement de ce sentiment de joie ou de tristesse (selon la proposition 22, partie II). Or cette idée est unie au sentiment de la même façon que l’esprit est uni au corps (selon la proposition 21, partie II) ; c’est-à-dire (comme il a été montré dans le scolie de la même proposition) que cette idée ne se distingue pas en réalité du sentiment même, autrement dit (selon la définition générale des sentiments) de l’idée de l’affection du corps, si ce n’est par le concept seul. Donc cette connaissance du bon et du mauvais n’est rien d’autre que le sentiment même, en tant que nous en sommes conscients. C.Q.F.D.

PROPOSITION IX

Un sentiment, dont nous imaginons que la cause nous est actuellement présente, est plus fort que si nous imaginions que cette cause n’est pas présente.

DÉMONSTRATION

Une imagination est une idée par laquelle l'esprit considère une chose comme présente (en voir la définition dans le scolie de la proposition 17, partie II), mais qui indique plutôt la constitution du corps humain que la nature de la chose extérieure (selon le corollaire 2 de la proposition 16, partie II). Un sentiment (selon la définition générale des sentiments) est donc une imagination, en tant qu'elle indique la constitution du corps. Or une imagination (selon la proposition 17, partie II) est plus intense, aussi longtemps que nous n'imaginons rien qui exclut l'existence présente de la chose extérieure. Donc un sentiment aussi, dont nous imaginons que la cause nous est actuellement présente, est plus intense ou plus fort que si nous imaginions que cette cause n'est pas présente. C.Q.F.D.

[245]

SCOLIE

Lorsque j'ai dit plus haut, dans la proposition 18 de la troisième partie, que, par l'image d'une chose future ou passée, nous sommes affectés du même sentiment que si la chose que nous imaginons était présente, j'ai expressément fait observer que cela est vrai en tant que nous portons notre attention sur l'image seule de cette chose, car elle est de même nature, que nous ayons imaginé les choses ou que nous ne les ayons pas imaginées ; mais je n'ai pas nié qu'elle soit rendue plus faible, quand nous considérons comme nous étant présentes d'autres choses qui excluent l'existence présente de la chose future : ce que j'ai négligé alors de faire observer, parce que j'avais résolu de traiter des forces des sentiments dans cette partie-ci.

COROLLAIRE

L'image d'une chose future ou passée, c'est-à-dire d'une chose que nous considérons en relation avec le temps futur ou passé, le présent étant exclu, est plus faible, toutes circonstances égales d'ailleurs, que l'image d'une chose présente ; et conséquemment un sentiment envers une chose future ou passée, toutes circonstances égales d'ailleurs, sera plus rassis qu'un sentiment envers une chose présente.

PROPOSITION X

Envers une chose future que nous imaginons devoir être rapidement, nous sommes affectés avec plus d'intensité que si nous imaginions que le temps de son existence est plus éloigné du présent ; et par le souvenir d'une chose que nous imaginons n'être pas passée depuis longtemps, nous sommes aussi affectés avec plus d'intensité que si nous l'imaginions passée depuis longtemps.

[246]

DÉMONSTRATION

En tant, en effet, que nous imaginons qu'une chose doit être rapidement, ou n'est pas passée depuis longtemps, nous imaginons par là même quelque chose qui exclut moins la présence de la chose que si nous imaginions que le temps futur de son existence est plus éloigné du présent, ou qu'elle est passée depuis longtemps (comme il est connu de soi) ; et par conséquent (selon la proposition précédente) nous serons affectés envers elle avec d'autant plus d'intensité. C.Q.F.D.

SCOLIE

De la remarque que nous avons faite à propos de la définition 6, il suit que, envers des objets qui sont éloignés du présent par un plus long intervalle de temps que celui que nous pouvons déterminer par l'imagination, nous sommes cependant affectés d'une façon également rassise, quoique nous comprenions qu'ils sont éloignés les uns des autres par un long intervalle de temps.

PROPOSITION XI

Un sentiment envers une chose que nous imaginons comme nécessaire est plus intense, toutes circonstances égales d'ailleurs, qu'envers une chose possible ou contingente, autrement dit non nécessaire.

DÉMONSTRATION

Dans la mesure où nous imaginons qu'une chose est nécessaire, nous en affirmons l'existence, et au contraire nous nions l'existence d'une chose en tant que nous imaginons qu'elle n'est pas nécessaire (selon le scolie 1 de la proposition 33, partie I) ; et par suite (selon la proposition 9) un sentiment envers une chose nécessaire est plus intense, toutes circonstances égales d'ailleurs, qu'envers une chose non nécessaire. C.Q.F.D.

[247]

PROPOSITION XII

Un sentiment envers une chose que nous savons ne pas exister présentement et que nous imaginons comme possible, est plus intense, toutes circonstances égales d'ailleurs, qu'envers une chose contingente.

DÉMONSTRATION

En tant que nous imaginons une chose comme contingente, nous ne sommes affectés d'aucune image d'une autre chose qui en pose l'existence (selon la définition 3) ; mais, au contraire (suivant l'hypothèse), nous imaginons certaines choses qui en excluent l'existence présente. Or, dans la mesure où nous imaginons qu'une chose est possible dans le futur, nous imaginons certaines choses qui en posent l'existence (selon la définition 4), c'est-à-dire (selon la proposition 18, partie III) qui favorisent l'espoir ou la crainte ; et par conséquent un sentiment envers une chose possible est plus vif. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Un sentiment envers une chose que nous savons ne pas exister présentement et que nous imaginons comme contingente est beaucoup plus rassis que si nous imaginions que la chose nous est actuellement présente.

DÉMONSTRATION

Un sentiment envers une chose que nous imaginons exister présentement est plus intense que si nous imaginions la même chose comme future (selon le corollaire de la proposition 9), et il est beaucoup plus vif que si nous imaginions que le temps futur est fort éloigné du présent (selon la proposition 10). C'est pourquoi un sentiment envers une chose dont nous imaginons que le temps d'existence est très éloigné du présent est beaucoup plus rassis que si nous imaginions la même chose comme pré-[248]sente ; et néanmoins (selon la proposition précédente) il est plus intense que si nous imaginions cette chose comme contingente. Et par conséquent un sentiment envers une chose contingente sera beaucoup plus rassis que si nous imaginions que la chose nous est actuellement présente. C.Q.F.D.

PROPOSITION XIII

Un sentiment envers une chose contingente que nous savons ne pas exister présentement est plus rassis, toutes circonstances égales d'ailleurs, qu'un sentiment envers une chose passée.

DÉMONSTRATION

En tant que nous imaginons une chose comme contingente, nous ne sommes affectés d'aucune image d'une autre chose qui en pose l'existence (selon la définition 3) ; mais, au contraire (suivant l'hypothèse), nous imaginons certaines choses qui en excluent l'existence présente. Mais dans la mesure où nous imaginons cette chose en relation avec le temps passé, nous sommes supposés imaginer quelque chose qui la ramène à la mémoire, autrement dit qui en réveille l'image (voir la proposition 18, partie II, avec son scolie), et fait par suite que nous la considérons comme si elle était présente (selon le corollaire de la proposition 17, partie II). Et par conséquent (selon la proposition 9) un sentiment envers une chose contingente que nous savons ne pas exister présentement, sera plus rassis, toutes circonstances égales d'ailleurs, qu'un sentiment envers une chose passée. C.Q.F.D.

PROPOSITION XIV

La connaissance vraie du bon et du mauvais ne peut, en tant que vraie, empêcher aucun sentiment, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un sentiment.

[249]

DÉMONSTRATION

Un sentiment est une idée par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps plus grande ou plus petite qu'auparavant (selon la définition générale des sentiments) ; et par conséquent (selon la proposition 1) il n'a rien de positif qui puisse être enlevé par la présence du vrai ; et conséquemment la connaissance vraie du bon et du mauvais, en tant que vraie, ne peut empêcher aucun sentiment. Mais en tant qu'elle est un sentiment (voir la proposition 8), si elle est plus forte que le sentiment à empêcher, elle pourra l'empêcher dans cette mesure seulement (selon la proposition 7). C.Q.F.D.

PROPOSITION XV

Le désir qui naît de la connaissance vraie du bon et du mauvais peut être éteint ou empêché par beaucoup d'autres désirs qui naissent des sentiments par lesquels nous sommes tourmentés.

DÉMONSTRATION

De la connaissance vraie du bon et du mauvais, en tant qu'elle est un sentiment (selon la proposition 8), naît nécessairement un désir (selon le paragraphe 1 des définitions des sentiments) qui est d'autant plus grand que plus grand est le sentiment d'où il naît (selon la proposition 37, partie III). Mais comme ce désir (selon l'hypothèse) naît de ce que nous comprenons quelque chose vraiment, il suit donc en nous en tant que nous agissons (selon la proposition 1, partie III), et par conséquent il doit être compris par notre essence seule (selon la définition 2, partie III), et conséquemment (selon la proposition 7, partie III) sa force et son accroissement doivent être définis par la seule puissance humaine. D'autre part, les désirs qui naissent des sentiments

par lesquels nous sommes tourmentés, sont aussi d'autant plus grands que ces sentiments seront plus [250] vifs ; et par conséquent leur force et leur accroissement (selon la proposition 5) doivent être définis par la puissance de causes extérieures qui, si on la compare avec la nôtre, surpasse indéfiniment notre puissance (selon la proposition 3). Et par conséquent les désirs qui naissent de semblables sentiments peuvent être plus vifs que celui qui naît de la connaissance vraie du bon et du mauvais, et par suite (selon la proposition 7) pourront l'empêcher ou l'éteindre. C.Q.F.D.

PROPOSITION XVI

Le désir qui naît de la connaissance du bon et du mauvais, en tant que cette connaissance regarde l'avenir, peut plus aisément être empêché ou éteint par le désir de choses qui sont présentement agréables.

DÉMONSTRATION

Un sentiment envers une chose que nous imaginons future, est plus rassis qu'envers une chose présente (selon le corollaire de la proposition 9). Or le désir qui naît de la connaissance vraie du bon et du mauvais, encore que cette connaissance ait pour objet des choses qui sont présentement bonnes, peut être éteint ou empêché par quelque désir accidentel (selon la proposition précédente, dont la démonstration est universelle). Donc le désir qui naît de cette connaissance, en tant qu'elle regarde l'avenir, pourra plus aisément être empêché ou éteint. C.Q.F.D.

PROPOSITION XVII

Le désir qui naît de la connaissance vraie du bon et du mauvais, en tant qu'elle a pour objet des choses contingentes, peut encore beaucoup plus aisément être empêché par le désir de choses qui sont présentes.

[251]

DÉMONSTRATION

Cette proposition se démontre de la même façon que la proposition précédente, d'après le corollaire de la proposition 12.

SCOLIE

Je crois avoir ainsi montré la cause pourquoi les hommes sont plus émus par une opinion que par la Raison vraie, et pourquoi la connaissance vraie du bon et du mauvais provoque des émotions de l'âme et le cède souvent à tout genre de penchant, ce qui a fait dire au Poète : *Je vois le meilleur et je l'approuve, je fais le pire* [6]. Ce que l'Ecclésiaste paraît avoir eu aussi dans l'esprit, lorsqu'il a dit : *Celui qui augmente sa science, augmente sa douleur* [7]. Et je ne dis pas cela en vue d'en conclure qu'il soit supérieur d'ignorer que de savoir et qu'entre un sot et un homme intelligent il n'y ait aucune différence eu égard au règlement des sentiments, mais parce qu'il est nécessaire de connaître aussi bien la puissance que l'impuissance de notre nature, afin que nous puissions déterminer ce que peut et ce que ne peut pas la Raison eu égard au règlement des sentiments. Et j'ai dit que, dans cette partie, je ne traiterai que de la seule impuissance humaine, car j'ai résolu de traiter à part de la puissance de la Raison sur les sentiments.

PROPOSITION XVIII

Le désir qui naît de la joie est plus fort, toutes circonstances égales d'ailleurs, que le désir qui naît de la tristesse.

[252]

DÉMONSTRATION

Le désir est l'essence même de l'homme (selon le paragraphe 1 des définitions des sentiments), c'est-à-dire (selon la proposition 7, partie III) l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être.

---

6 [OVIDE, *Métamorphoses*, VII, 20.]

7 [*Ecclésiaste*, I, 18.]

C'est pourquoi le désir qui naît de la joie est aidé ou augmenté par ce sentiment même de joie (selon la définition de la joie, que l'on voit au scolie de la proposition 11, partie III) ; et, au contraire, celui qui naît de la tristesse est diminué ou empêché par ce sentiment même de tristesse (selon le même scolie). Et par conséquent la force du désir qui naît de la joie doit être définie à la fois par la puissance humaine et par la puissance d'une cause extérieure, alors que celle du désir qui naît de la tristesse doit l'être par la seule puissance humaine ; et par suite le premier est plus fort que le second. C.Q.F.D.

SCOLIE

J'ai expliqué, par le peu qui a été dit, les causes de l'impuissance et de l'inconstance humaines, et pourquoi les hommes n'observent pas les préceptes de la Raison. Il me reste maintenant à montrer ce que c'est que la Raison nous prescrit et quels sentiments conviennent avec les règles de la Raison humaine, et quels au contraire leur sont contraires. Mais avant de commencer de le démontrer suivant l'ample méthode géométrique qui est la nôtre, il convient d'abord de montrer brièvement ici les commandements mêmes de la Raison, afin que chacun perçoive plus facilement quelle est mon opinion.

Comme la Raison ne demande rien contre la Nature, elle demande donc que chacun s'aime soi-même, qu'il cherche ce qui lui est utile en propre, c'est-à-dire ce qui lui est réellement utile, et qu'il appète tout ce qui conduit réellement l'homme à une plus grande perfection : soit, d'une façon absolue, que chacun s'efforce, autant qu'il est en lui, de conserver son être. Et certes cela est vrai aussi [253] nécessairement qu'il est vrai que le tout est plus grand que sa partie (voir la proposition 4, partie III). Ensuite, puisque la vertu (selon la définition 8) n'est rien d'autre que d'agir d'après les lois de sa propre nature, et que personne (selon la proposition 7, partie III) ne s'efforce de conserver son être, sinon d'après les lois de sa propre nature, il suit de là :

1° Que le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son être propre, et que le bonheur consiste en ce que l'homme peut conserver son être ;

2° Que la vertu doit être appétée pour elle-même, et que rien n'est donné qui l'emporte sur elle ou qui nous soit plus utile, ce pourquoi on devrait l'appéter ;

3° Enfin que ceux qui se donnent la mort sont impuissants quant à l'âme, et sont entièrement vaincus par des causes extérieures qui répugnent à leur propre nature.

De plus, il suit du postulat 4 de la deuxième partie que nous ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être et que nous vivions de façon à n'avoir aucun commerce avec les choses qui sont hors de nous. Et si, en outre, nous avons égard à notre esprit, certes notre entendement serait plus imparfait, si l'esprit était seul et ne comprît rien à part soi-même. Beaucoup de choses sont donc données hors de nous qui nous sont utiles et qu'il faut appéter pour cette raison. Parmi celles-ci, on n'en peut penser de supérieures à celles qui conviennent entièrement avec notre nature. En effet, si, par exemple, deux individus entièrement de même nature sont joints l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun d'eux en particulier. A l'homme, il n'est donc rien de plus utile que l'homme ; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter de supérieur pour conserver leur être que de convenir tous en toutes choses, de façon que les esprits et les corps de tous composent pour ainsi dire un seul esprit et un seul corps, et qu'ils s'efforcent tous en même temps, [254] autant qu'ils peuvent, de conserver leur être, et qu'ils cherchent tous en même temps ce qui est utile à tous en commun. D'où il suit que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent sous la conduite de la Raison ce qui leur est utile, n'appètent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent pour les autres hommes, et par conséquent sont justes, de bonne foi et honnêtes.

Tels sont les commandements de la Raison que je m'étais proposé de montrer ici en peu de mots, avant de commencer à les démontrer selon une plus ample méthode. Et j'ai ainsi agi afin de me concilier, s'il pouvait se faire, l'attention de ceux qui croient que ce principe, à savoir que chacun est tenu de chercher ce qui lui est utile en propre, est le fondement de l'immoralité, et non celui de la vertu et de la moralité. Donc, après avoir montré brièvement qu'il en va d'une façon contraire, je poursuis en vue de le démontrer par la même voie que nous avons suivie jusqu'ici.

PROPOSITION XIX

Chacun, d'après les lois de sa nature, appète nécessairement, ou a en aversion, ce qu'il juge être bon ou mauvais.

DÉMONSTRATION

La connaissance du bon et du mauvais est (selon la proposition 8) le sentiment même de la joie ou de la tristesse, en tant que nous en sommes conscients ; et par suite (selon la proposition 28, partie III) chacun appète nécessairement ce qu'il juge être bon, et au contraire a en aversion ce qu'il juge être mauvais. Mais cet appétit n'est rien d'autre que l'essence même ou la nature de l'homme (selon la définition de l'appétit qu'on voit au scolie de la proposition 9, partie III, et au paragraphe 1 des définitions des sentiments). Donc chacun, d'après les seules lois de sa [255] nature, appète nécessairement, ou a en aversion, etc. C.Q.F.D.

PROPOSITION XX

D'autant plus chacun s'efforce et a le pouvoir de chercher ce qui lui est utile, c'est-à-dire de conserver son être, d'autant plus il est doué de vertu ; et au contraire, d'autant chacun néglige ce qui lui est utile, c'est-à-dire de conserver son être, d'autant il est impuissant.

DÉMONSTRATION

La vertu est la puissance même de l'homme, qui se définit par la seule essence de l'homme (selon la définition 8), c'est-à-dire (selon la proposition 7, partie III) qui se définit par l'effort seul par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être. D'autant plus donc chacun s'efforce et a le pouvoir de conserver son être, d'autant plus il est doué de vertu, et conséquemment (selon les propositions 4 et 6, partie III) dans la mesure où quelqu'un néglige de conserver son être, il est impuissant. C.Q.F.D.

SCOLIE

Personne donc, à moins qu'il ne soit vaincu par des causes extérieures et contraires à sa nature, ne néglige d'appéter ce qui lui est utile, autrement dit de conserver son être. Personne, dis-je, d'après la nécessité de sa nature, mais contraint par des causes extérieures, n'a en aversion les aliments, ou se donne la mort, ce qui peut se faire de beaucoup de façons : ainsi l'un se tue, contraint par un autre qui lui retourne la main dont il avait par hasard saisi une épée et le force à diriger ce glaive contre son cœur ; ou bien, sur l'ordre d'un tyran, on est contraint, comme Sénèque, à s'ouvrir les veines, c'est-à-dire qu'on désire éviter un mal plus grand par un moindre ; ou bien [256] enfin, c'est parce que des causes extérieures cachées disposent l'imagination et affectent le corps, de sorte qu'on revêt une autre nature contraire à la première, et dont l'idée ne peut être donnée dans l'esprit (selon la proposition 10, partie III). Mais que l'homme, d'après la nécessité de sa nature, s'efforce de ne pas exister ou de changer de forme, cela est aussi impossible que quelque chose se fasse de rien, comme chacun peut le voir avec un peu de réflexion.

PROPOSITION XXI

Personne ne peut désirer d'être heureux, de bien agir et de bien vivre, qu'il ne désire en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte.

DÉMONSTRATION

La démonstration de cette proposition, ou plutôt la chose elle-même, est évidente de soi, et aussi d'après la définition du désir. En effet (selon le paragraphe 1 des définitions des sentiments), le désir de vivre, d'agir, etc., de façon heureuse, c'est-à-dire bien, est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire (selon la proposition 7, partie III) l'effort par lequel chacun s'efforce de conserver son être. Donc personne ne peut désirer, etc. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXII

Nulle vertu ne peut être conçue comme antérieure à celle-ci (à savoir : à l'effort pour se conserver).

DÉMONSTRATION

L'effort pour se conserver est l'essence même d'une chose (selon la proposition 7, partie III). Si donc quelque vertu pouvait être conçue comme antérieure à celle-ci, à savoir à cet effort, l'essence même d'une chose (selon la définition 8) serait donc conçue comme antérieure à elle-[257]même, ce qui (comme il est connu de soi) est absurde. Donc nulle vertu, etc. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

L'effort pour se conserver est le premier et l'unique fondement de la vertu. Car aucun autre principe ne peut être conçu comme antérieur à celui-ci (selon la proposition précédente), et sans lui (selon la proposition 21) nulle vertu ne peut être conçue.

PROPOSITION XXIII

De l'homme, en tant qu'il est déterminé à faire quelque chose parce qu'il a des idées inadéquates, on ne peut dire de façon absolue qu'il agit par vertu ; mais seulement en tant qu'il est déterminé du fait qu'il comprend.

DÉMONSTRATION

Dans la mesure où l'homme est déterminé à agir du fait qu'il a des idées inadéquates, il est passif (selon la proposition 1, partie III), c'est-à-dire (selon les définitions 1 et 2, partie III) qu'il fait quelque chose qui ne peut être perçu par sa seule essence, c'est-à-dire (selon la définition 8) qui ne suit pas de sa propre vertu. Mais dans la mesure où il est déterminé à faire quelque chose du fait qu'il comprend, il est actif (selon la même proposition 1, partie III) c'est-à-dire (selon la définition 2, partie III) qu'il fait quelque chose qui est perçu par sa

seule essence, autrement dit (selon la définition 8) qui suit de façon adéquate de sa propre vertu. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXIV

Agir par vertu absolument n'est rien d'autre en nous que d'agir, de vivre, de conserver son être (ces trois mots signifient la même chose) sous la conduite de la [258] *Raison, d'après le principe qu'il faut chercher ce qui est utile en propre.*

DÉMONSTRATION

Agir par vertu absolument n'est rien d'autre (selon la définition 8) que d'agir d'après les lois de sa propre nature. Or nous sommes actifs dans la mesure seulement où nous comprenons (selon la proposition 3, partie III). Donc agir par vertu n'est rien d'autre en nous que d'agir, de vivre, de conserver son être sous la conduite de la Raison, et cela (selon le corollaire de la proposition 22) d'après le principe qu'il faut chercher ce qui est utile en propre. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXV

Personne ne s'efforce de conserver son être à cause d'une autre chose.

DÉMONSTRATION

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être se définit par la seule essence de cette chose (selon la proposition 7, partie III), et cette seule essence étant donnée, et non celle d'une autre chose, il suit nécessairement (selon la proposition 6, partie III) que chacun s'efforce de conserver son être.

Cette proposition est, en outre, évidente d'après le corollaire de la proposition 22. Car si l'homme s'efforçait de conserver son être à cause d'une autre chose, cette chose serait alors le premier fondement de la vertu (comme il est connu de soi), ce qui (selon le corollaire sus-dit) est absurde. Donc personne, etc. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXVI

Tout ce à quoi nous nous efforçons d'après la Raison n'est rien d'autre que de comprendre ; et l'esprit, en [259] *tant qu'il se sert de la Raison, ne juge pas qu'autre chose lui soit utile, sinon ce qui le conduit à comprendre.*

DÉMONSTRATION

L'effort pour se conserver n'est rien à part l'essence de la chose même (selon la proposition 7, partie III), qui, en tant qu'elle existe telle qu'elle est, est conçue comme ayant la force de persévérer dans l'existence (selon la proposition 6, partie III) et de faire ce qui suit nécessairement de sa nature donnée (voir la définition de l'appétit au scolie de la proposition 9, partie III). Or l'essence de la Raison n'est rien d'autre que notre esprit, en tant qu'il comprend clairement et distinctement (en voir la définition au scolie 2 de la proposition 40, partie II). Donc (selon la proposition 40, partie II) tout ce à quoi nous nous efforçons d'après la Raison n'est rien d'autre que de comprendre.

Ensuite, comme cet effort de l'esprit, par lequel l'esprit, en tant qu'il raisonne, s'efforce de conserver son être, n'est rien d'autre que de comprendre (selon la première partie de cette démonstration), cet effort pour comprendre est donc (selon le corollaire de la proposition 22) le premier et l'unique fondement de la vertu, et ce n'est en vue d'aucune fin (selon la proposition 25) que nous nous efforcerons de comprendre les choses. Mais, au contraire, l'esprit, en tant qu'il raisonne, ne pourra concevoir rien qui soit bon pour lui, sinon ce qui le conduit à comprendre (selon la définition 1). C.Q.F.D.

PROPOSITION XXVII

Nous ne savons avec certitude rien qui soit bon ou mauvais, sinon ce qui conduit réellement à comprendre, ou qui peut empêcher que nous ne comprenions.

[260]

DÉMONSTRATION

L'esprit, en tant qu'il raisonne, n'appète rien d'autre que de comprendre, et ne juge pas qu'autre chose lui soit utile, sinon ce qui conduit à comprendre (selon la proposition précédente). Or l'esprit (selon les propositions 41 et 43, partie II, dont on verra aussi le scolie de la seconde) n'a pas de certitude des choses, si ce n'est en tant qu'il a des idées adéquates, autrement dit (ce qui selon le scolie de la proposition 40, partie II, est la même chose) en tant qu'il raisonne. Donc nous ne savons avec certitude rien qui soit bon, sinon ce qui conduit réellement à comprendre ; et au contraire rien qui soit mauvais, sinon ce qui peut empêcher que nous ne comprenions. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXVIII

Le souverain bien de l'esprit est la connaissance de Dieu, et la souveraine vertu de l'esprit est de connaître Dieu.

DÉMONSTRATION

Ce que l'esprit peut comprendre de plus élevé, c'est Dieu, c'est-à-dire (selon la définition 6, partie I) l'Être absolument infini, et sans lequel (selon la proposition 15, partie I) rien ne peut ni être, ni être conçu ; et par conséquent (selon les propositions 26 et 27) ce qui est souverainement utile à l'esprit, autrement dit (selon la définition 1) son souverain bien, c'est la connaissance de Dieu.

En outre, l'esprit agit seulement dans la mesure où il comprend (selon les propositions 1 et 3, partie III), et dans cette mesure seulement (selon la proposition 23) on peut dire absolument qu'il agit par vertu. Donc la vertu absolue de l'esprit, c'est de comprendre. Or ce que l'esprit peut comprendre de plus élevé, c'est Dieu (comme nous venons de le démontrer). Donc la souveraine vertu de [261] l'esprit, c'est de comprendre ou de connaître Dieu. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXIX

Une chose particulière quelconque, dont la nature est entièrement différente de la nôtre, ne peut ni aider ni empêcher notre puissance d'agir, et, d'une façon absolue, aucune chose ne peut être bonne ou mauvaise pour nous, à moins qu'elle n'ait quelque chose de commun avec nous.

DÉMONSTRATION

La puissance d'une chose particulière quelconque, et conséquemment (selon le corollaire de la proposition 10, partie II) la puissance de l'homme, par laquelle il existe et produit quelque effet, n'est pas déterminée, sinon par une autre chose particulière (selon la proposition 28, partie I), dont la nature (selon la proposition 6, partie II) doit être comprise par le même attribut par lequel on conçoit la nature humaine. Donc notre puissance d'agir, de quelque façon qu'on la conçoive, peut être déterminée, et conséquemment aidée ou empêchée, par la puissance d'une autre chose particulière qui a quelque chose de commun avec nous, et non par la puissance d'une chose dont la nature est entièrement différente de la nôtre ; et puisque nous appelons bon ou mauvais ce qui est cause de joie ou de tristesse (selon la proposition 8), c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 11, partie III) ce qui augmente ou diminue, aide ou empêche notre puissance d'agir, donc une chose dont la nature est entièrement différente de la nôtre ne peut être pour nous ni bonne ni mauvaise. C.Q.F.D.

[262]

PROPOSITION XXX

Nulle chose ne peut être mauvaise par ce qu'elle a de commun avec notre nature, mais dans la mesure ou elle est mauvaise pour nous, elle nous est contraire.

DÉMONSTRATION

Nous appelons mauvais ce qui est cause de tristesse (selon la proposition 8), c'est-à-dire (selon la définition de la tristesse qu'on voit au scolie de la proposition 11, partie III) ce qui diminue ou empêche notre puissance d'agir. Si donc une chose, par ce qu'elle a de commun avec nous, était mauvaise pour nous, cette chose donc pourrait diminuer ou empêcher cela même qu'elle a de commun avec nous, ce qui (selon la proposition 4, partie III) est absurde. Nulle chose donc, par ce qu'elle a de commun avec nous, ne peut être mauvaise pour nous ; mais, au contraire, dans la mesure où elle est mauvaise, c'est-à-dire (comme nous venons de le montrer) dans la mesure où elle peut diminuer ou empêcher notre puissance d'agir, elle nous est contraire (selon la proposition 5, partie III). C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXI

Dans la mesure ou une chose convient avec notre nature, elle est nécessairement bonne.

DÉMONSTRATION

En effet, en tant qu'une chose convient avec notre nature, elle ne peut (selon la proposition précédente) être mauvaise. Elle sera donc nécessairement ou bonne ou indifférente. Si l'on pose cette dernière alternative, à savoir qu'elle n'est ni bonne ni mauvaise, rien donc (selon la définition 1) ne suivra de sa nature qui serve à la conservation de notre nature, c'est-à-dire (selon l'hypothèse) qui serve à la conservation de la nature de la chose elle-même. [263] Mais cela est absurde (selon la proposition 6, partie III). Elle sera donc, en tant qu'elle convient avec notre nature, nécessairement bonne. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que plus une chose convient avec notre nature, plus elle nous est utile ou meilleure ; et inversement, plus une chose nous est utile, d'autant elle convient davantage avec notre nature. Car, en tant qu'elle ne convient pas avec notre nature, elle sera nécessairement différente de notre nature, ou lui sera contraire. Si elle est différente, alors (selon la proposition 29) elle ne pourra être ni bonne ni mauvai-

se ; si elle est contraire, elle sera donc contraire aussi à la nature qui convient avec la nôtre, c'est-à-dire (selon la proposition précédente) contraire au bon, soit mauvaise. Rien donc ne peut être bon, sinon en tant qu'il convient avec notre nature, et par conséquent plus une chose convient avec notre nature, plus elle est utile, et inversement. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXII

Dans la mesure où les hommes sont soumis aux passions, on ne peut dire qu'ils conviennent par nature.

DÉMONSTRATION

Les choses que l'on dit convenir par nature, on entend qu'elles conviennent par la puissance (selon la proposition 7, partie III), mais non par l'impuissance ou la négation, et conséquemment (voir le scolie de la proposition 3, partie III) non plus par la passion. Aussi, en tant que les hommes sont soumis aux passions, on ne peut dire qu'ils conviennent par nature. C.Q.F.D.

[264]

SCOLIE

La chose est évidente aussi par elle-même. Celui, en effet, qui dit que le blanc et le noir conviennent seulement en ce que ni l'un ni l'autre n'est rouge, affirme absolument que le blanc et le noir ne conviennent en aucune chose. De même encore, si quelqu'un dit que la pierre et l'homme conviennent seulement en ce que l'une et l'autre sont finis, impuissants, ou parce qu'ils n'existent pas d'après la nécessité de leur nature, ou enfin parce qu'ils sont indéfiniment surpassés par la puissance des causes extérieures : il affirme complètement que la pierre et l'homme ne conviennent en aucune chose. Car les choses qui conviennent dans la seule négation, autrement dit en ce qu'elles n'ont pas, ne conviennent en réalité en aucune chose.

PROPOSITION XXXIII

Les hommes peuvent différer par nature, en tant qu’ils sont tourmentés par des sentiments qui sont des passions ; et dans la même mesure aussi un seul et même homme est variable et inconstant.

DÉMONSTRATION

La nature ou l’essence des sentiments ne peut être expliquée par notre seule essence ou nature (selon les définitions 1 et 2, partie III) ; mais elle doit être définie par la puissance, c’est-à-dire (selon la proposition 7, partie III) par la nature de causes extérieures, comparées avec la nôtre. D’où il arrive que, de chaque sentiment, sont données autant d’espèces qu’il y a d’espèces d’objets par lesquels nous sommes affectés (voir la proposition 56, partie III), et que les hommes sont affectés de diverses façons par un seul et même objet (voir la proposition 51, partie III), et diffèrent d’autant par nature ; enfin qu’un seul et même homme (selon la même proposition 51, [265] partie III) est affecté de diverses façons envers le même objet, et est d’autant variable, etc. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXIV

En tant que les hommes sont tourmentés par des sentiments qui sont des passions, ils peuvent être contraires les uns aux autres.

DÉMONSTRATION

Un homme, par exemple Pierre, peut être cause que Paul soit contristé, parce qu’il a quelque chose de semblable à une chose que Paul hait (selon la proposition 16, partie III), ou parce que Pierre seul est en possession d’une chose que Paul aime lui aussi (voir la proposition 32, partie III, avec son scolie), ou pour d’autres causes (en voir les principales au scolie de la proposition 55, partie III). Et par conséquent il arrivera de là (selon le paragraphe 7 des définitions des sentiments) que Paul ait Pierre en haine ; et conséquemment il arrivera facilement (selon la proposition 40, partie III, avec son scolie) que Pier-

re, en retour, ait Paul en haine, et par conséquent (selon la proposition 39, partie III) qu'ils s'efforcent de se faire du mal l'un à l'autre, c'est-à-dire (selon la proposition 30) qu'ils soient contraires l'un à l'autre. Or un sentiment de tristesse est toujours une passion (selon la proposition 59, partie III). Donc les hommes, en tant qu'ils sont tourmentés par des sentiments qui sont des passions, peuvent être contraires les uns aux autres. C.Q.F.D.

SCOLIE

J'ai dit que Paul a Pierre en haine, parce qu'il imagine que celui-ci possède ce que lui, Paul, aime aussi ; d'où il semble suivre au premier abord que ces deux hommes se portent dommage l'un à l'autre du fait qu'ils aiment la même chose, et conséquemment de ce qu'ils conviennent [266] par nature. Et par conséquent, si cela est vrai, les propositions 30 et 31 seraient fausses. Mais si nous voulons peser la chose dans une juste balance, nous verrons que tout cela convient entièrement. Car ces deux hommes ne sont pas importuns l'un à l'autre en tant qu'ils conviennent par nature, c'est-à-dire en tant qu'ils aiment l'un et l'autre la même chose, mais en tant qu'ils diffèrent l'un de l'autre. En effet, en tant qu'ils aiment l'un et l'autre la même chose, par là même l'amour de l'un et de l'autre est favorisé (selon la proposition 31, partie III), c'est-à-dire (selon le paragraphe 6 des définitions des sentiments) que par là même la joie de l'un et de l'autre est favorisée. Aussi s'en faut-il de beaucoup que, en tant qu'ils aiment la même chose et qu'ils conviennent par nature, ils soient importuns l'un à l'autre. Mais la cause de ce fait n'est autre, comme je l'ai dit, que parce qu'on les suppose différer par nature. Supposons, en effet, que Pierre ait l'idée d'une chose aimée dont il est maintenant en possession, et Paul au contraire l'idée d'une chose aimée qu'il a perdue. Il arrive de là que celui-ci est affecté de tristesse, et celui-là au contraire de joie, et que dans cette mesure ils sont contraires l'un à l'autre. Et nous pouvons facilement montrer de cette façon que les autres causes de haine dépendent de cela seul que les hommes diffèrent par nature, et non de ce en quoi ils conviennent.

PROPOSITION XXXV

Dans la mesure seulement où les hommes vivent sous la conduite de la Raison, ils conviennent nécessairement toujours par nature.

DÉMONSTRATION

En tant que les hommes sont tourmentés par des sentiments qui sont des passions, ils peuvent être différents par nature (selon la proposition 33) et contraires les uns aux autres (selon la proposition précédente). Mais les hommes [267] sont dits agir dans la mesure seulement où ils vivent sous la conduite de la Raison (selon la proposition 3, partie III) ; et par conséquent tout ce qui suit de la nature humaine, en tant qu'elle est définie par la Raison, doit être compris (selon la définition 2, partie III) par la seule nature humaine, comme par sa cause prochaine. Mais puisque chacun, d'après les lois de sa nature, appète ce qu'il juge être bon, et s'efforce d'écarter ce qu'il juge être mauvais (selon la proposition 19), et puisque, en outre, ce que nous jugeons être bon ou mauvais d'après le commandement de la Raison, est nécessairement bon ou mauvais (selon la proposition 41, partie II), les hommes donc, dans la mesure seulement où ils vivent sous la conduite de la Raison, font nécessairement ce qui est nécessairement bon pour la nature humaine et conséquemment pour chaque homme, c'est-à-dire (selon le corollaire de la proposition 31) ce qui convient avec la nature de chaque homme. Et par conséquent les hommes conviennent nécessairement aussi toujours entre eux, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la Raison. C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

Dans la Nature des choses, il n'est rien donné de particulier qui soit plus utile à l'homme, qu'un homme qui vit sous la conduite de la Raison. Car ce qui est le plus utile à l'homme, c'est ce qui convient le plus avec sa nature (selon le corollaire de la proposition 31), c'est-à-dire (comme il est connu de soi) l'homme. Or l'homme agit absolument d'après les lois de sa nature, quand il vit sous la conduite de la Raison (selon la définition 2, partie III), et dans cette mesure seulement il convient nécessairement toujours avec la nature d'un autre homme (selon la proposition précédente). Donc, parmi les choses par-

ticulières, rien de plus utile n'est donné à l'homme qu'un homme, etc. C.Q.F.D.

[268]

COROLLAIRE II

Lorsque chaque homme cherche le plus ce qui lui est utile en propre, alors les hommes sont le plus utiles les uns aux autres. Car d'autant plus chacun cherche ce qui lui est utile en propre et s'efforce de se conserver, d'autant plus il est doué de vertu (selon la proposition 20), autrement dit, ce qui revient au même (selon la définition 8), d'autant plus grande est la puissance dont il est doué pour agir d'après les lois de sa nature, c'est-à-dire (selon la proposition 3, partie III) pour vivre sous la conduite de la Raison. Or c'est lorsque les hommes vivent sous la conduite de la Raison qu'ils conviennent le plus par nature (selon la proposition précédente). Donc (selon le corollaire précédent) les hommes seront le plus utiles les uns aux autres, lorsque chacun cherche le plus ce qui lui est utile en propre. C.Q.F.D.

SCOLIE

Ce que nous venons de montrer, l'expérience même l'atteste aussi chaque jour par tant et de si clairs témoignages, que presque tout le monde dit que l'homme est un Dieu pour l'homme. Pourtant il arrive rarement que les hommes vivent sous la conduite de la Raison ; mais il en a été disposé avec eux de telle sorte que la plupart sont envieux, et importuns les uns aux autres. Néanmoins ils ne peuvent guère mener une vie solitaire, de sorte que cette définition agrée tout à fait à la plupart, que l'homme est un animal sociable ; et, de fait, il en va de telle sorte que, de la société commune des hommes, naissent beaucoup plus d'avantages que de dommages. Que les satiriques rient donc autant qu'ils veulent des choses humaines, que les théologiens les détestent, et que les mélancoliques louent, tant qu'ils peuvent, la vie grossière et rustique, et qu'ils méprisent les hommes et admirent les bêtes : les hommes cependant feront l'expérience qu'ils peuvent beaucoup plus aisément se procurer par un mutuel secours ce dont ils ont [269] besoin, et qu'ils ne peuvent éviter qu'en joignant leurs forces les dangers qui les menacent de partout ; pour ne pas dire d'ailleurs qu'il est beaucoup plus préférable, et plus digne de notre connaissance, de considérer les actions des hommes que celles des bêtes. Mais de cela nous traiterons plus amplement ailleurs.

PROPOSITION XXXVI

Le souverain bien de ceux qui s'appliquent à la vertu est commun à tous, et tous peuvent également en jouir.

DÉMONSTRATION

Agir par vertu, c'est agir sous la conduite de la Raison (selon la proposition 24) et tout ce que nous nous efforçons de faire d'après la Raison, c'est de comprendre (selon la proposition 26) ; et par conséquent (selon la proposition 28) le souverain bien de ceux qui s'appliquent à la vertu, c'est de connaître Dieu, c'est-à-dire (selon la proposition 47, partie II, et son scolie) un bien qui est commun à tous les hommes, et qui peut être possédé également par tous les hommes, en tant qu'ils sont de même nature.

SCOLIE

Mais quelqu'un vient-il à demander : Si le souverain bien de ceux qui s'appliquent à la vertu n'était pas commun à tous, est-ce qu'il ne s'ensuivrait pas, comme ci-dessus (voir la proposition 34), que les hommes qui vivent sous la conduite de la Raison, c'est-à-dire (selon la proposition 35) les hommes en tant qu'ils conviennent par nature, seraient contraires les uns aux autres ? Qu'il lui soit donc répondu que ce n'est pas par accident, mais de la nature même de la Raison, qu'il provient que le souverain bien de l'homme est commun à tous, parce que, en vérité, cela se déduit de l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est définie par la Raison, et que l'homme ne pourrait [270] ni être ni être conçu, s'il n'avait le pouvoir de jouir de ce souverain bien. Il appartient, en effet, à l'essence de l'esprit humain (selon la proposition 47, partie II) d'avoir une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu.

PROPOSITION XXXVII

Le bien que quiconque s'applique à la vertu appète pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres hommes, et d'autant plus qu'il a une plus grande connaissance de Dieu.

DÉMONSTRATION

Les hommes, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la Raison, sont le plus utiles à l'homme (selon le corollaire 1 de la proposition 35) ; et par conséquent (selon la proposition 19) nous nous efforcerons, sous la conduite de la Raison, de faire nécessairement que les hommes vivent sous la conduite de la Raison. Or le bien que quiconque vit d'après le commandement de la Raison, c'est-à-dire (selon la proposition 24) s'applique à la vertu, appète pour lui-même, c'est de comprendre (selon la proposition 26). Donc le bien que quiconque s'applique à la vertu appète pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres hommes.

En outre, le désir, en tant qu'il est rapporté à l'esprit, est l'essence même de l'esprit (selon le paragraphe 1 des définitions des sentiments). Or l'essence de l'esprit consiste (selon la proposition 11, partie II) dans la connaissance qui enveloppe la connaissance de Dieu (selon la proposition 47, partie II) et sans laquelle (selon la proposition 15, partie I) elle ne peut ni être ni être conçue. Et par conséquent d'autant l'essence de l'esprit enveloppe une connaissance plus grande de Dieu, d'autant plus grand aussi sera le désir avec lequel celui qui s'applique à la vertu désire pour autrui le bien qu'il appète pour lui-même. C.Q.F.D.

[271]

AUTRE DÉMONSTRATION

Le bien que l'homme appète pour lui-même et qu'il aime, il l'aimera avec plus de constance s'il en voit d'autres l'aimer (selon la proposition 31, partie III) ; et par conséquent (selon le corollaire de la même proposition) il fera effort pour que les autres l'aiment ; et comme ce bien (selon la proposition précédente) est commun à tous, et que tous peuvent en jouir, il fera donc effort (pour la même raison) pour que tous en jouissent, et (selon la proposition 37, partie III) d'autant plus qu'il jouira davantage de ce bien. C.Q.F.D.

SCOLIE I

Celui qui, par sentiment seul, fait effort pour que les autres aiment ce qu'il aime lui-même, et pour que les autres vivent d'après sa propre disposition, agit par impulsion seule, et par suite il est odieux, surtout

à ceux auxquels plaisent d'autres choses, et qui, pour cette raison, s'étudient aussi et font effort, par une même impulsion, pour que les autres vivent, au contraire, d'après leur propre disposition. Ensuite, comme le souverain bien que les hommes appètent par sentiment est souvent tel qu'un seul puisse seulement le posséder, il arrive de là que ceux qui aiment ne sont pas intimement d'accord avec eux-mêmes et que, tandis qu'ils éprouvent du plaisir à chanter les louanges de la chose qu'ils aiment, ils appréhendent d'être crus. Mais celui qui s'efforce de conduire les autres par la Raison, agit, non par impulsion, mais avec humanité et bienveillance, et reste au plus haut degré intimement d'accord avec lui-même.

Donc, tout ce que nous désirons et faisons, dont nous sommes cause en tant que nous avons l'idée de Dieu, autrement dit en tant que nous connaissons Dieu, je le rapporte à la *Religion*. D'autre part, le désir de bien faire, qui provient de ce que nous vivons sous la conduite de la Raison, je l'appelle *Moralité*. Ensuite [272] le désir par lequel un homme qui vit sous la conduite de la Raison est tenu de s'attacher les autres par amitié, je l'appelle *Honnêteté*, et j'appelle *honnête* ce que louent les hommes qui vivent sous la conduite de la Raison, et au contraire *honteux* ce qui répugne à concilier l'amitié.

En outre, la différence entre la vraie vertu et l'impuissance se perçoit facilement de ce qui a été dit ci-dessus, à savoir : que la vraie vertu n'est rien d'autre que de vivre sous la seule conduite de la Raison ; et par conséquent que l'impuissance consiste en cela seul que l'homme se laisse conduire par les choses qui sont en dehors de lui, et est déterminé par elles à faire ce que demande la constitution commune des choses extérieures, et non ce que demande sa propre nature, considérée en elle seule.

Voilà ce que, dans le scolie de la proposition 18 de cette partie, j'ai promis de démontrer. D'où il apparaît que la loi de ne pas immoler de bêtes est fondée plutôt sur une vaine superstition et une pitié de femme que sur la saine Raison. En effet, la raison qui nous fait chercher ce qui nous est utile nous enseigne bien la nécessité de nous réunir aux hommes, mais non aux bêtes ou aux choses dont la nature est différente de la nature humaine ; mais le même droit qu'elles ont sur nous, nous l'avons sur elles. Bien plus, comme le droit de chacun est défini par la vertu ou la puissance de chacun, les hommes ont sur les bêtes un droit beaucoup plus grand que celles-ci sur les hommes. Et

pourtant je ne nie pas que les bêtes sentent ; mais je nie qu'il ne soit pas permis pour cela de pourvoir à notre utilité, et de nous servir des bêtes à notre volonté et de les traiter selon qu'il nous convient le mieux, puisqu'elles ne conviennent pas avec nous par nature et que leurs sentiments sont, par nature, différents des sentiments humains (voir le scolie de la proposition 57, partie III).

[273]

Il me reste à expliquer ce qu'est le juste, ce qu'est l'injuste, ce qu'est la faute, et enfin ce qu'est le mérite. En outre, je montrerai aussi quels sont les fondements de l'État. Voir à ce sujet le scolie suivant.

SCOLIE II

Dans l'appendice de la première partie, j'ai promis d'expliquer ce qu'est la louange et le blâme, ce qu'est le mérite et la faute, ce qu'est le juste et l'injuste. En ce qui regarde la louange et le blâme, je me suis expliqué au scolie de la proposition 29 de la troisième partie ; pour le reste, ce sera ici le lieu d'en parler. Mais auparavant, il faut parler un peu de *l'état naturel et de l'état social de l'homme*.

Chacun existe par le droit souverain de la Nature, et conséquemment chacun, par le droit souverain de la Nature, fait ce qui suit de la nécessité de sa nature ; et par conséquent, par le droit souverain de la Nature, chacun juge de ce qui est bon, de ce qui est mauvais, et pourvoit à son utilité d'après sa disposition (voir les propositions 19 et 20), et se venge (voir le corollaire 2 de la proposition 40, partie III), et s'efforce de conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il a en haine (voir la proposition 28, partie III). Que si les hommes vivaient sous la conduite de la Raison, chacun (selon le corollaire 1 de la proposition 35) posséderait son propre droit sans aucun dommage pour autrui. Mais comme ils sont soumis (selon le corollaire de la proposition 4) à des sentiments qui surpassent de beaucoup la puissance ou la vertu humaine (selon la proposition 6), ils sont donc diversement entraînés (selon la proposition 33), et sont contraires les uns aux autres (selon la proposition 34), alors qu'ils ont besoin d'un mutuel secours (selon le scolie de la proposition 35). Donc pour que les hommes puissent vivre dans la [274] concorde et se venir en aide, il est nécessaire qu'ils renoncent à leur droit naturel et s'assurent réciproquement qu'ils ne feront rien qui puisse porter dommage à autrui. Or, par quelle raison il peut se faire que les hommes, qui sont nécessairement soumis aux

sentiments (selon le corollaire de la proposition 4) et inconstants et variables (selon la proposition 33), puissent se donner cette assurance réciproque et avoir foi les uns aux autres, cela est évident d'après la proposition 7 de cette partie et la proposition 39 de la troisième partie : c'est, en effet, parce que nul sentiment ne peut être empêché, sinon par un sentiment plus fort et contraire au sentiment à empêcher, et que chacun s'abstient de porter dommage par appréhension d'un dommage plus grand. Par cette loi donc, la Société pourra s'établir, pourvu qu'elle revendique pour elle-même le droit que chacun a de se venger et de juger du bon et du mauvais, et qu'elle ait par conséquent le pouvoir de prescrire une commune manière de vivre, de faire des lois et de les garantir, non par la Raison qui ne peut réprimer les sentiments (selon le scolie de la proposition 17), mais par des menaces. Or cette Société, garantie par des lois et par le pouvoir de se conserver, s'appelle *État*, et ceux qui sont protégés par son droit s'appellent *Citoyens*. D'où nous comprenons aisément que, dans l'état naturel, il n'est rien donné qui soit bon ou mauvais du consentement de tous, puisque chacun qui est dans cet état naturel pourvoit seulement à son utilité, et décide, d'après sa propre disposition et en tant qu'il a seulement son utilité pour règle, de ce qui est bon ou de ce qui est mauvais, et n'est tenu par aucune loi d'obéir à personne, sinon à lui seul. Par conséquent, dans l'état naturel, la faute ne peut se concevoir, mais bien dans l'état social, où il est [275] décidé, du consentement commun, de ce qui est bon ou de ce qui est mauvais, et où chacun est tenu d'obéir à l'État. Aussi la *faute* n'est-elle rien d'autre que la désobéissance, laquelle, pour cette raison, est punie en vertu du seul droit de l'État ; et au contraire l'obéissance est comptée au Citoyen comme un *mérite*, parce qu'il est par cela même jugé digne de jouir des avantages de l'État.

En outre, dans l'état naturel, personne, du consentement commun, n'est Seigneur d'aucune chose, et il n'est rien donné dans la Nature dont on puisse dire que cela appartient à cet homme-ci et non à celui-là ; mais tout est à tous ; et par suite, dans l'état naturel, on ne peut concevoir aucune volonté d'attribuer à chacun le sien, ou d'arracher à quelqu'un ce qui lui appartient ; c'est-à-dire que, dans l'état naturel, il n'arrive rien qui puisse être dit *juste* ou *injuste*, mais bien dans l'état social où, du consentement commun, il est décidé quelle chose appartient à celui-ci, ou quelle à celui-là.

D'où il apparaît que le juste et l'injuste, la faute et le mérite sont des notions extrinsèques, et non des attributs qui expliquent la nature de l'esprit. Mais assez à ce sujet.

PROPOSITION XXXVIII

Ce qui dispose le corps humain à ce qu'il puisse être affecté de plusieurs façons, ou le rend apte à affecter les corps extérieurs de plusieurs façons, est utile à l'homme, et d'autant plus utile que le corps est rendu par là plus apte à être affecté et à affecter d'autres corps de plusieurs façons ; et au contraire, est nuisible ce qui rend le corps moins apte à se comporter ainsi.

[276]

DÉMONSTRATION

D'autant le corps est rendu plus apte à se comporter ainsi, d'autant l'esprit est rendu plus apte à percevoir (selon la proposition 14, partie II) ; et par conséquent ce qui dispose le corps de cette manière et le rend apte à se comporter ainsi, est nécessairement bon ou utile (selon les propositions 26 et 27), et d'autant plus utile que cela peut rendre le corps plus apte à se comporter ainsi. Et au contraire (selon la même proposition 14, partie II, renversée, et les propositions 26 et 27 de cette partie), c'est nuisible, si cela rend le corps moins apte à se comporter ainsi. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXIX

Les choses qui font que le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du corps humain est conservé, sont bonnes ; et au contraire, sont mauvaises celles qui font que les parties du corps humain ont entre elles un autre rapport de mouvement et de repos.

DÉMONSTRATION

Le corps humain a besoin, pour se conserver, d'un très grand nombre d'autres corps (selon le postulat 4, partie II). Or ce qui constitue la forme du corps humain consiste en ce que ses parties se communiquent entre elles leurs mouvements suivant un certain rapport (selon la définition qui précède le lemme 4 qu'on voit à la suite de la proposition 13, partie II). Donc les choses qui font que le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du corps humain est conservé, conservent aussi la forme du corps humain, et conséquemment font (selon les postulats 3 et 6, partie II) que le corps humain puisse être affecté de beaucoup de façons, et qu'il puisse affecter les corps extérieurs de beaucoup de façons, et par consé-[277]quent (selon la proposition précédente) elles sont bonnes. D'autre part, les choses qui font que les parties du corps humain soutiennent un autre rapport de mouvement et de repos, font aussi (selon la même définition de la partie II) que le corps humain revête une autre forme, c'est-à-dire (comme il est connu de soi, et comme nous l'avons fait observer à la fin de la préface de cette partie) que le corps humain soit détruit, et conséquemment qu'il soit rendu tout à fait inapte à pouvoir être affecté de plusieurs façons, et par suite (selon la proposition précédente) elles sont mauvaises. C.Q.F.D.

SCOLIE

Combien cela peut nuire ou être utile à l'esprit, on l'expliquera dans la cinquième partie. Mais il faut remarquer ici que j'entends que le corps s'en va vers la mort, quand ses parties sont disposées de façon à soutenir entre elles un autre rapport de mouvement et de repos. Car je n'ose pas nier que le corps humain, la circulation du sang étant maintenue ainsi que les autres fonctions par lesquelles on estime que le corps vit, puisse néanmoins changer sa nature en une autre tout à fait différente. En effet, nulle raison ne me force à admettre que le corps ne meurt que s'il se change en cadavre ; à la vérité, l'expérience même semble persuader autrement. Car il arrive parfois qu'un homme subit de tels changements, que je ne dirais pas aisément qu'il est le même. C'est ce que j'ai entendu raconter de certain poète espagnol [8]

[8] [Probablement Cervantès.]

qui avait été atteint de maladie et qui, bien qu'il en fût guéri, demeura cependant dans un tel oubli de sa vie passée, qu'il ne croyait pas que les nouvelles et les tragédies qu'il avait faites fussent de lui ; et certes on eût pu le tenir pour un enfant adulte, s'il eût oublié aussi sa langue maternelle. Et si cela semble incroyable, que dirons-nous des [278] enfants ? Un homme d'âge avancé croit leur nature si différente de la sienne, qu'il ne pourrait se persuader qu'il a jamais été enfant, s'il ne conjecturait de lui-même d'après les autres. Mais, pour ne pas fournir aux superstitieux matière à agiter de nouvelles questions, je préfère abandonner ce sujet.

PROPOSITION XL

Ce qui conduit à la société commune des hommes, autrement dit ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde, est utile ; et au contraire est mauvais ce qui introduit la discorde dans l'État.

DÉMONSTRATION

En effet, ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde, fait en même temps qu'ils vivent sous la conduite de la Raison (selon la proposition 35), et par conséquent (selon les propositions 26 et 27) cela est bon ; et au contraire (pour la même raison) est mauvais ce qui excite des discordes. C.Q.F.D.

PROPOSITION XLI

La joie, directement, n'est pas mauvaise, mais bonne ; la tristesse, au contraire, est directement mauvaise.

DÉMONSTRATION

La joie (selon la proposition 11, partie III, avec son scolie) est un sentiment par lequel la puissance d'agir du corps est augmentée ou aidée ; la tristesse, au contraire, est un sentiment par lequel la puissance d'agir du corps est diminuée ou empêchée ; et par conséquent (selon la proposition 38) la joie directe est bonne, etc. C.Q.F.D.

[279]

PROPOSITION XLII

La gaîté ne peut avoir d'excès, mais est toujours bonne ; la mélancolie, au contraire, est toujours mauvaise.

DÉMONSTRATION

La gaîté (en voir la définition dans le scolie de la proposition 11, partie III) est une joie qui, en tant qu'elle est rapportée au corps, consiste en ce que toutes les parties du corps sont pareillement affectées, c'est-à-dire (selon la proposition 11, partie III) que la puissance d'agir du corps est augmentée ou aidée, de sorte que toutes ses parties soutiennent entre elles le même rapport de mouvement et de repos ; et par conséquent (selon la proposition 39) la gaîté est toujours bonne et ne peut avoir d'excès.

Mais la mélancolie (en voir la définition au même scolie de la proposition 11, partie III) est une tristesse qui, en tant qu'elle est rapportée au corps, consiste en ce que la puissance d'agir du corps est diminuée ou empêchée absolument ; et par conséquent (selon la proposition 38) elle est toujours mauvaise. C.Q.F.D.

PROPOSITION XLIII

Le chatouillement peut avoir de l'excès et être mauvais ; mais la douleur peut être bonne dans la mesure où le chatouillement, ou la joie, est mauvais.

DÉMONSTRATION

Le chatouillement est une joie qui, en tant qu'elle est rapportée au corps, consiste en ce que une ou quelques-unes de ses parties sont affectées plus que les autres (en voir la définition dans le scolie de la proposition 11, partie III), et la puissance de ce sentiment peut être si grande qu'il surpasse les autres actions du corps (selon la proposition 6), qu'il lui demeure obstinément attaché, et [280] par conséquent

empêche que le corps ne soit apte à être affecté d'un très grand nombre d'autres façons ; et par conséquent (selon la proposition 38) ce sentiment peut être mauvais.

D'autre part, la douleur, qui est au contraire une tristesse, considérée en elle-même seulement, ne peut être bonne (selon la proposition 41). Mais comme sa force et son accroissement sont définis par la puissance d'une cause extérieure comparée avec la nôtre (selon la proposition 5), nous pouvons donc concevoir des degrés et des modes infinis dans les forces de ce sentiment (selon la proposition 3), et par conséquent le concevoir tel qu'il puisse empêcher que le chatouillement n'ait de l'excès, et faire dans cette mesure (selon la première partie de cette proposition) qu'il ne rende le corps moins apte ; et par suite, il sera bon dans cette mesure. C.Q.F.D.

PROPOSITION XLIV

L'amour et le désir peuvent avoir de l'excès.

DÉMONSTRATION

L'amour (selon le paragraphe 6 des définitions des sentiments) est la joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure ; donc le chatouillement (selon le scolie de la proposition 11, partie III) qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure est l'amour ; et par conséquent l'amour (selon la proposition précédente) peut avoir de l'excès.

En outre, le désir est d'autant plus grand que le sentiment d'où il naît est plus grand (selon la proposition 37, partie III). Aussi, de même qu'un sentiment (selon la proposition 6) peut surpasser les autres actions de l'homme, de même aussi le désir qui naît de ce même sentiment pourra surpasser les autres désirs, et par suite avoir le même excès que nous avons montré dans la proposition précédente que le chatouillement possède. C.Q.F.D.

[281]

SCOLIE

La gaîté, que j'ai dite être bonne, se conçoit plus facilement qu'elle ne s'observe. Car les sentiments par lesquels nous sommes chaque jour tourmentés, se rapportent la plupart du temps à quelque partie du corps qui est affectée plus que les autres ; et par suite les sentiments ont le plus souvent de l'excès et retiennent l'esprit dans la seule considération d'un unique objet, de sorte qu'il ne peut penser à d'autres ; et quoique les hommes soient soumis à plusieurs sentiments, et qu'on en trouve par conséquent rarement qui soient toujours tourmentés par un seul et même sentiment, il n'en manque pas cependant auxquels un seul et même sentiment demeure obstinément attaché. Nous voyons, en effet, des hommes affectés parfois par un seul objet au point que, encore qu'il ne soit pas présent, ils croient pourtant l'avoir devant eux ; et quand cela arrive à un homme qui ne dort pas, nous disons qu'il est dans le délire ou qu'il est fou ; et l'on ne croit pas moins fous ceux qui brûlent d'amour et qui, nuit et jour, ne rêvent qu'à une maîtresse ou à une courtisane, parce qu'ils ont coutume d'exciter le rire. Mais l'avare, comme il ne pense à nulle autre chose qu'au gain et aux écus, et l'ambitieux à la gloire, etc., on ne croit pas qu'ils sont dans le délire, parce qu'ils ont coutume d'être importuns et qu'on les estime dignes de haine. Mais, en réalité, l'avarice, l'ambition, la lubricité, etc., sont des espèces de délire, quoiqu'on ne les compte pas au nombre des maladies.

PROPOSITION XLV

La haine ne peut jamais être bonne.

DÉMONSTRATION

Un homme que nous haïssons, nous nous efforçons de le détruire (selon la proposition 39, partie III), c'est-à-dire [282] (selon la proposition 37) que nous nous efforçons à quelque chose qui est mauvais. Donc, etc. C.Q.F.D.

SCOLIE

Que l'on remarque que, ici et par la suite, j'entends par haine seulement la haine envers les hommes.

COROLLAIRE I

L'envie, la dérision, le mépris, la colère, la vengeance et les autres sentiments qui se rapportent à la haine ou en naissent, sont mauvais ; ce qui est encore évident d'après la proposition 39 de la troisième partie et la proposition 37 de celle-ci.

COROLLAIRE II

Tout ce que nous appétons du fait que nous sommes affectés de haine, est honteux, et injuste dans l'État. Ce qui est encore évident d'après la proposition 39 de la troisième partie, et d'après les définitions du honteux et de l'injuste qu'on voit aux scolies de la proposition 37 de cette partie.

SCOLIE

Entre la dérision (que, dans le corollaire 1, j'ai dite être mauvaise) et le rire, je reconnais une grande différence. Car le rire, comme aussi la plaisanterie, est une pure joie ; et par conséquent, pourvu qu'il n'ait pas d'excès, il est bon par lui-même (selon la proposition 41). Et il n'est rien certes, sinon une farouche et triste superstition, qui interdit de prendre du plaisir. Car, en quoi convient-il mieux d'apaiser la faim et la soif que de chasser la mélancolie ? Voici ma raison et ce dont je me suis persuadé.

Aucune puissance divine, ni aucun autre qu'un envieux ne prend plaisir à mon impuissance et à mon désagrément et ne nous tient pour vertu les larmes, les sanglots, la [283] crainte et autres manifestations de ce genre, qui sont des signes d'une âme impuissante. Mais au contraire, d'autant nous sommes affectés d'une plus grande joie, d'autant nous passons à une perfection plus grande, c'est-à-dire qu'il est d'autant plus nécessaire que nous participions de la nature divine. C'est pourquoi, user des choses et y prendre plaisir autant qu'il peut se faire (mais non certes jusqu'au dégoût, car ce n'est pas alors y prendre plaisir), c'est d'un homme sage. C'est d'un homme sage, dis-je, de se refaire et de se ranimer au moyen d'une nourriture et de bois-

sons agréables prises avec modération, comme aussi au moyen des parfums, du charme des plantes verdoyantes, de la parure, de la musique, des jeux de manège, des spectacles, et autres choses de même genre, dont chacun peut user sans aucun dommage pour autrui. Le corps humain, en effet, est composé d'un très grand nombre de parties de nature différente, qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et variée, afin que le corps tout entier soit également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature, et conséquemment que l'esprit soit aussi également apte à comprendre plusieurs choses à la fois. C'est pourquoi cette organisation de la vie convient très bien et avec nos principes et avec la pratique commune ; aussi, s'il est quelque autre manière de vivre, celle-ci est la meilleure et la plus recommandable de toutes façons ; et il n'est pas besoin de traiter de ce sujet plus clairement et plus amplement.

PROPOSITION XLVI

Qui vit sous la conduite de la Raison s'efforce, autant qu'il peut, de compenser par l'amour, autrement dit par la générosité, la haine, la colère, le mépris, etc., d'un autre envers lui.

[284]

DÉMONSTRATION

Tous les sentiments de haine sont mauvais (selon le corollaire 1 de la proposition précédente), et par conséquent qui vit sous la conduite de la Raison s'efforcera, autant qu'il peut, de faire qu'il ne soit pas tourmenté par des sentiments de haine (selon la proposition 19), et conséquemment (selon la proposition 37) s'efforcera qu'un autre non plus ne subisse les mêmes sentiments. Or la haine est augmentée par une haine réciproque, et peut au contraire être éteinte par l'amour (selon la proposition 43, partie III), de sorte que la haine se change en amour (selon la proposition 44, partie III). Donc, qui vit sous la conduite de la Raison s'efforcera de compenser la haine, etc., d'autrui par l'amour, c'est-à-dire par la générosité (en voir la définition au scolie de la proposition 59, partie III). C.Q.F.D.

SCOLIE

Qui veut venger les injures par une haine en retour, vit à coup sûr misérablement. Mais qui, au contraire, s'étudie à vaincre la haine par l'amour, celui-là certes combat joyeux et en sécurité, résiste aussi facilement à un seul homme qu'à plusieurs et a besoin le moins possible du secours de la fortune. Quant à ceux qu'il vainc, ils cèdent avec joie, non certes par défaut, mais par accroissement de force. Et tout cela suit si clairement des seules définitions de l'amour et de l'entendement, qu'il n'est pas besoin de le démontrer en particulier.

PROPOSITION XLVII

Les sentiments d'espoir et de crainte ne peuvent être bons par eux-mêmes.

[285]

DÉMONSTRATION

Il n'est point donné de sentiments d'espoir et de crainte sans tristesse. Car la crainte (selon le paragraphe 13 des définitions des sentiments) est une tristesse, et l'espoir n'est pas donné sans la crainte (voir l'explication des paragraphes 12 et 13 des définitions des sentiments). Et par suite (selon la proposition 41) ces sentiments ne peuvent être bons par eux-mêmes, mais seulement en tant qu'ils peuvent empêcher les excès de la joie (selon la proposition 43). C.Q.F.D.

SCOLIE

A cela s'ajoute que ces sentiments indiquent le défaut de connaissance et l'impuissance de l'esprit ; et pour cette cause aussi la sécurité, le désespoir, le contentement et le remords de conscience sont des signes d'une âme impuissante. Car, bien que la sécurité et le contentement soient des sentiments de joie, ils supposent cependant que la tristesse les a précédés, à savoir l'espoir et la crainte. Aussi, d'autant plus nous nous efforçons de vivre sous la conduite de la Raison, d'autant plus nous nous efforçons de moins dépendre de l'espoir, de nous libérer de la crainte, de commander, autant que nous pouvons, à la fortune, et de diriger nos actions suivant le sûr conseil de la Raison.

PROPOSITION XLVIII

Les sentiments de surestime et de mésestime sont toujours mauvais.

DÉMONSTRATION

Ces sentiments, en effet (selon les paragraphes 21 et 22 des définitions des sentiments), répugnent à la Raison ; et par conséquent (selon les propositions 26 et 27) ils sont mauvais. C.Q.F.D.

[286]

PROPOSITION XLIX

La surestime rend facilement orgueilleux l'homme qui est surestimé.

DÉMONSTRATION

Si nous voyons que quelqu'un a de nous, par amour, une meilleure opinion qu'il n'est juste, nous nous glorifierons facilement (selon le scolie de la proposition 41, partie III), autrement dit nous serons affectés de joie (selon le paragraphe 30 des définitions des sentiments), et nous croirons facilement ce que nous entendons dire de bien de nous (selon la proposition 25, partie III) ; et par conséquent nous aurons de nous-mêmes, par amour, une meilleure opinion qu'il n'est juste, c'est-à-dire (selon le paragraphe 28 des définitions des sentiments) que nous nous enorgueillirons facilement C.Q.F.D.

PROPOSITION L

La pitié chez l'homme qui vit sous la conduite de la Raison est par elle-même mauvaise et inutile.

DÉMONSTRATION

La pitié, en effet (selon le paragraphe 18 des définitions des sentiments), est une tristesse ; et par suite (selon la proposition 41) elle est mauvaise par elle-même. Quant au bien qui en suit, à savoir que nous nous efforçons de délivrer de sa misère l'homme dont nous avons pitié (selon le corollaire 3 de la proposition 27, partie III), c'est par le seul commandement de la Raison que nous désirons le faire (selon la proposition 37), et ce n'est que par le seul commandement de la Raison que nous pouvons faire quelque chose que nous savons avec certitude être bon (selon la proposition 27). Et par conséquent la pitié chez l'homme qui vit sous la conduite de la Raison est par elle-même mauvaise et inutile. C.Q.F.D.

[287]

COROLLAIRE

Il suit de là que l'homme qui vit d'après le commandement de la Raison s'efforce, autant qu'il peut, de faire qu'il ne soit pas touché de pitié.

SCOLIE

Celui qui sait bien que toutes choses suivent de la nécessité de la nature divine et se font selon les lois et les règles éternelles de la Nature, celui-là certes ne trouvera rien qui soit digne de haine, de risée ou de mépris, et il n'aura pitié de qui que ce soit ; mais, autant que le permet la vertu humaine, il s'efforcera *d'agir bien*, comme on dit, et *de se réjouir*. A cela s'ajoute que celui qui est facilement touché d'un sentiment de pitié et qui est mû par la misère ou les larmes d'autrui, fait souvent quelque chose dont ensuite il se repent : tant parce que nous ne faisons par sentiment rien que nous sachions avec certitude être bon, que parce que nous sommes facilement trompés par de fausses larmes. Et je parle expressément ici de l'homme qui vit sous la conduite de la Raison. Celui, en effet, qui n'est mû ni par la Raison ni par la pitié à être secourable aux autres, on l'appelle justement inhumain, car (selon la proposition 27, partie III) il paraît être dissemblable de l'homme.

PROPOSITION LI

La disposition favorable ne répugne pas à la Raison, mais peut convenir avec elle et en naître.

DÉMONSTRATION

La disposition favorable est, en effet, l'amour envers celui qui a fait du bien à un autre (selon le paragraphe 19 des définitions des sentiments) ; et par conséquent elle peut être rapportée à l'esprit, en tant que celui-ci est dit agir (selon la proposition 59, partie III), c'est-à-dire (selon la [288] proposition 3, partie III) en tant qu'il comprend ; et par suite elle convient avec la Raison, etc. C.Q.F.D.

AUTRE DÉMONSTRATION

Qui vit sous la conduite de la Raison désire aussi pour autrui le bien qu'il appète pour lui-même (selon la proposition 37). Aussi, de ce qu'il voit quelqu'un faire du bien à autrui, son propre effort pour faire du bien est aidé, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 11, partie III) qu'il se réjouira, et cela (d'après l'hypothèse) avec accompagnement de l'idée de celui qui a fait du bien à autrui ; et par suite (selon le paragraphe 19 des définitions des sentiments) il est favorable à celui-ci. C.Q.F.D.

SCOLIE

L'indignation, telle qu'elle est par nous définie (voir le paragraphe 20 des définitions des sentiments), est nécessairement mauvaise (selon la proposition 45). Mais il faut remarquer que, quand le pouvoir souverain, par le désir où il est tenu de maintenir la paix, punit un citoyen qui a fait injure à un autre, je ne dis pas que le pouvoir est indigné contre le citoyen, vu qu'il n'est pas excité par la haine à perdre le citoyen, mais c'est poussé par la moralité qu'il le punit.

PROPOSITION LII

La satisfaction intime peut naître de la Raison, et seule cette satisfaction qui naît de la Raison est la plus grande qui puisse être donnée.

DÉMONSTRATION

La satisfaction intime est la joie née de ce que l'homme se considère lui-même et sa puissance d'agir (selon le paragraphe 25 des définitions des sentiments). Or la vraie puissance d'agir de l'homme, ou sa vertu, est la Raison [289] elle-même (selon la proposition 3, partie III), que l'homme considère clairement et distinctement (selon les propositions 40 et 43, partie II). Donc la satisfaction intime naît de la Raison même.

En outre, l'homme, pendant qu'il se considère lui-même, ne perçoit rien clairement et distinctement, autrement dit de façon adéquate, sinon ce qui suit de sa puissance d'agir (selon la définition 2, partie III), c'est-à-dire (selon la proposition 3, partie III) qui suit de sa puissance de comprendre. Et par conséquent de cette considération seule naît la plus grande satisfaction qui puisse être donnée. C.Q.F.D.

SCOLIE

La satisfaction intime est en réalité ce que nous pouvons espérer de plus grand. Car (comme nous l'avons montré par la proposition 25), personne ne s'efforce de conserver son être en vue de quelque fin ; et comme cette satisfaction est de plus en plus favorisée et fortifiée par les louanges (selon le corollaire de la proposition 53, partie III), et au contraire (selon le corollaire de la proposition 55, partie III) de plus en plus troublée par le blâme, c'est donc par la gloire que nous sommes surtout conduits, et à peine pouvons-nous supporter une vie d'opprobre.

PROPOSITION LIII

L'humilité n'est pas une vertu, autrement dit ne naît pas de la Raison.

DÉMONSTRATION

L'humilité est la tristesse qui naît de ce que l'homme considère son impuissance (selon le paragraphe 26 des définitions des sentiments). Or, dans la mesure où l'homme se connaît lui-même par la vraie Raison, il est supposé comprendre son essence, c'est-à-dire (selon la proposition 7, [290] partie III) sa puissance. Si donc l'homme, pendant qu'il se considère lui-même, perçoit en lui quelque impuissance, cela ne vient pas de ce qu'il se comprend, mais (comme nous l'avons montré par la proposition 55, partie III) de ce que sa puissance d'agir est empêchée. Que si nous supposons que l'homme conçoit son impuissance de ce qu'il comprend quelque chose de plus puissant que lui, par la connaissance de quoi il détermine sa puissance d'agir, alors nous ne concevons rien d'autre, sinon que l'homme se comprend lui-même distinctement (selon la proposition 26) et que sa puissance d'agir est aidée. C'est pourquoi l'humilité, ou la tristesse qui naît de ce que l'homme considère son impuissance, ne naît pas d'une considération vraie ou de la Raison, et n'est pas une vertu, mais une passion. C.Q.F.D.

PROPOSITION LIV

Le repentir n'est pas une vertu, autrement dit ne naît pas de la Raison ; mais celui qui se repent de ce qu'il a fait est deux fois malheureux ou impuissant.

DÉMONSTRATION

La première partie de cette proposition se démontre comme la proposition précédente. Quant à la seconde, elle est évidente d'après la seule définition de ce sentiment (voir le paragraphe 27 des définitions

des sentiments). Car on se laisse vaincre d'abord par un mauvais désir, ensuite par la tristesse.

SCOLIE

Comme les hommes vivent rarement d'après le commandement de la Raison, ces deux sentiments, à savoir l'humilité et le repentir, et en outre l'espoir et la crainte, apportent donc plus d'avantage que de dommage ; et par conséquent, puisqu'il faut pécher, il faut pécher plutôt de ce [291] côté. Car si les hommes impuissants d'esprit étaient tous également orgueilleux, n'avaient honte d'aucune chose et ne craignaient rien, par quels liens pourraient-ils être unis et contenus ? La foule épouvante, à moins qu'elle n'éprouve de crainte. Aussi n'est-il pas étonnant que les Prophètes, qui ont pourvu non à l'utilité d'un petit nombre, mais à l'utilité commune, aient tant recommandé l'humilité, le repentir et le respect. Et à la vérité, ceux qui sont soumis à ces sentiments peuvent beaucoup plus facilement que les autres être amenés à vivre enfin sous la conduite de la Raison, c'est-à-dire à être libres et à jouir d'une vie de bienheureux.

PROPOSITION LV

L'orgueil ou l'effacement suprême est la suprême ignorance de soi.

DÉMONSTRATION

Cela est évident d'après les paragraphes 28 et 29 des définitions des sentiments.

PROPOSITION LVI

L'orgueil ou l'effacement suprême indique la suprême impuissance de l'âme.

DÉMONSTRATION

Le premier fondement de la vertu, c'est de conserver son être (selon le corollaire de la proposition 22), et cela sous la conduite de la Raison (selon la proposition 24). Qui donc s'ignore lui-même, ignore le fondement de toutes les vertus et conséquemment toutes les vertus.

Ensuite, agir par vertu n'est rien d'autre que d'agir sous la conduite de la Raison (selon la proposition 24) ; et qui agit sous la conduite de la Raison doit savoir nécessairement qu'il agit sous la conduite de la Raison [292] (selon la proposition 43, partie II). C'est pourquoi celui qui s'ignore le plus lui-même, et conséquemment (comme nous venons de le montrer) ignore le plus toutes les vertus, agit le moins par vertu, c'est-à-dire (comme il est évident d'après la définition 8) est le plus impuissant d'esprit. Et par conséquent (selon la proposition précédente) l'orgueil ou l'effacement suprême indique la suprême impuissance de l'âme. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit très clairement de là que les orgueilleux et ceux qui s'effacent sont le plus soumis aux sentiments.

SCOLIE

L'effacement cependant peut se corriger plus facilement que l'orgueil, puisque celui-ci est un sentiment de joie, et celui-là un sentiment de tristesse, et par conséquent (selon la proposition 18) celui-ci plus fort que celui-là.

PROPOSITION LVII

L'orgueilleux aime la présence des parasites ou des flatteurs, mais il hait celle des natures généreuses.

DÉMONSTRATION

L'orgueil est la joie née de ce que l'homme a de soi une meilleure opinion qu'il n'est juste (selon les paragraphes 28 et 6 des définitions des sentiments) ; et cette opinion, l'homme orgueilleux s'efforcera, autant qu'il peut, de la favoriser (voir le scolie de la proposition 13, partie III) ; et par conséquent il aimera la présence des parasites ou des flatteurs (j'en ai laissé de côté les définitions, parce qu'ils sont

trop connus), et il fuira celle des natures généreuses, qui ont de lui l'opinion qui est juste. C.Q.F.D.

[293]

SCOLIE

Il serait trop long d'énumérer ici tous les maux de l'orgueil, puisque les orgueilleux sont soumis à tous les sentiments, mais à aucuns moins qu'aux sentiments de l'amour et de la miséricorde. Mais il ne faut pas du tout taire ici que l'on appelle orgueilleux celui aussi qui a des autres une moindre opinion qu'il n'est juste, et par conséquent, en ce sens, l'orgueil doit être défini comme étant la joie née de la fausse opinion par laquelle un homme pense être au-dessus des autres. Et l'effacement contraire à cet orgueil serait à définir comme la tristesse née de la fausse opinion par laquelle un homme se croit au-dessous des autres. Or, cela posé, nous concevons facilement que l'orgueilleux est nécessairement envieux (voir le scolie de la proposition 55, partie III), et qu'il a surtout en haine ceux qui sont loués le plus pour leurs vertus ; et que sa haine envers eux n'est pas facilement vaincue par l'amour ou le bienfait (voir le scolie de la proposition 41, partie III), et qu'il éprouve du plaisir seulement en présence de ceux qui se prêtent à son impuissance d'esprit, et de sot le rendent insensé.

Bien que l'effacement soit contraire à l'orgueil, celui qui s'efface est cependant très proche de l'orgueilleux. En effet, puisque sa tristesse naît de ce qu'il juge de son impuissance par la puissance ou la vertu des autres, sa tristesse sera donc allégée, c'est-à-dire qu'il se réjouira, si son imagination s'occupe à considérer les vices des autres, d'où est né ce proverbe : *C'est une consolation pour les malheureux d'avoir des compagnons de leurs maux*. Et au contraire, il sera d'autant plus contristé qu'il se croira davantage au-dessous des autres. D'où il provient que nuls ne sont plus enclins à l'envie que ceux qui s'effacent, et qu'ils s'efforcent surtout d'observer les actions des hommes plutôt pour les blâmer que pour les corriger, et enfin qu'ils louent l'effacement seul et s'en glorifient, mais de façon cependant à paraître effacés. Et cela suit de ce [294] sentiment aussi nécessairement qu'il suit de la nature du triangle que ses trois angles soient égaux à deux droits.

Et j'ai déjà dit que j'appelle mauvais ces sentiments et leurs semblables, en tant que je porte attention à la seule utilité de l'homme.

Mais les lois de la Nature regardent l'ordre commun de la Nature, dont l'homme est une partie ; ce que j'ai voulu faire observer ici en passant, afin que personne ne pensât que j'aie voulu raconter ici les vices des hommes et leurs absurdes actions, et non démontrer la nature et les propriétés des choses. En effet, comme je l'ai dit dans la préface de la troisième partie, je considère les sentiments humains et leurs propriétés de la même façon que les autres choses naturelles. Et certes les sentiments humains n'indiquent pas moins la puissance de la Nature, sinon de l'homme, et son art, que beaucoup d'autres choses que nous admirons et à la considération desquelles nous prenons plaisir. Mais je vais continuer à faire remarquer, au sujet des sentiments, ce qui contribue à être utile aux hommes ou ce qui leur porte dommage.

PROPOSITION LVIII

La gloire ne répugne pas à la Raison, mais peut en naître.

DÉMONSTRATION

Cela est évident d'après le paragraphe 30 des définitions des sentiments, et d'après la définition de l'honnête que l'on voit au scolie 1 de la proposition 37 de cette partie.

SCOLIE

Ce que l'on appelle Vaine gloire est la satisfaction intime que favorise la seule opinion de la foule ; et cette opinion cessant, la satisfaction elle-même cesse, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 52) le souverain bien que chacun aime. D'où il provient que celui qui se glorifie de l'opinion [295] de la foule, tourmenté d'une inquiétude quotidienne, s'efforce, travaille et s'étudie à conserver sa réputation. La foule, en effet, est variable et inconstante, et par conséquent, si on ne conserve sa réputation, elle se perd promptement. Bien plus, comme tous désirent capter les applaudissements de la foule, chacun facilement fait obstacle à la réputation d'autrui ; et de là, puisqu'il s'agit d'un combat au sujet de ce qu'on estime le souverain bien, naît un grand penchant de s'accabler les uns les autres de quelque façon que ce soit, et celui qui enfin sort victorieux se glorifie plus d'avoir nui à

autrui que d'avoir été utile à soi-même. Cette gloire ou satisfaction est donc réellement Vaine, parce qu'elle est nulle.

Ce qu'il faut remarquer au sujet de la honte se conclut facilement de ce que nous avons dit de la miséricorde et du repentir. J'ajoute seulement que, de même que la pitié, de même aussi la honte, quoiqu'elle ne soit pas une vertu, est cependant bonne, en tant qu'elle indique chez l'homme qui est couvert de honte le désir de vivre honnêtement ; de même la douleur qui est dite bonne dans la mesure où elle indique que la partie lésée n'est pas encore en putréfaction. Aussi, bien que l'homme qui a honte de ce qu'il a fait soit en réalité triste, il est cependant plus parfait que l'impudent qui n'a aucun désir de vivre honnêtement.

Telles sont les remarques que j'avais résolu de faire sur les sentiments de joie et de tristesse. En ce qui concerne les désirs, ils sont certes bons ou mauvais, en tant qu'ils naissent de sentiments bons ou mauvais. Mais tous, à la vérité, en tant qu'ils sont engendrés en nous par des sentiments qui sont des passions, sont aveugles (comme on le conclut aisément de ce que nous avons dit au scolie de la proposition 44), et ils ne seraient d'aucun usage, si les hommes pouvaient être facilement amenés à vivre d'après le seul commandement de la Raison, comme je vais le montrer en peu de mots.

[296]

PROPOSITION LIX

À toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par un sentiment qui est une passion, nous pouvons être déterminés sans lui par la Raison.

DÉMONSTRATION

Agir par Raison n'est rien d'autre (selon la proposition 3 et la définition 2, partie III) que de faire ce qui suit de la nécessité de notre nature considérée en soi seule. Or la tristesse est mauvaise dans la mesure où elle diminue ou empêche cette puissance d'agir (selon la proposition 41). Donc par ce sentiment nous ne pouvons être déterminés à aucune action que nous ne pourrions faire si nous étions conduits par

la Raison. En outre, la joie est mauvaise dans la mesure seulement où elle empêche que l’homme ne soit apte à agir (selon les propositions 41 et 43), et par conséquent dans cette mesure aussi nous ne pouvons être déterminés à aucune action que nous ne pourrions faire si nous étions conduits par la Raison. Enfin, dans la mesure où la joie est bonne, elle convient avec la Raison (car elle consiste en ce que la puissance d’agir de l’homme est augmentée ou aidée) ; et elle n’est une passion, si ce n’est en tant que la puissance d’agir de l’homme n’est pas augmentée jusqu’au point qu’il se conçoive lui-même et ses actions de façon adéquate (selon la proposition 3, partie III, avec son scolie). C’est pourquoi, si un homme affecté de joie était conduit à une aussi grande perfection qu’il se conçût lui-même et ses actions de façon adéquate, il serait apte, et même plus apte, à ces mêmes actions auxquelles il est maintenant déterminé par des sentiments qui sont des passions. Or tous les sentiments se rapportent à la joie, à la tristesse ou au désir (voir l’explication du paragraphe 4 des définitions des sentiments), et le désir (selon le paragraphe 1 des définitions des sentiments) n’est rien d’autre que l’effort même pour agir. Donc à toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par un sentiment [297] qui est une passion, nous pouvons être amenés sans lui par la seule Raison. C.Q.F.D.

AUTRE DÉMONSTRATION

Une action quelconque est dite mauvaise dans la mesure où elle naît de ce que nous sommes affectés de haine ou de quelque mauvais sentiment (voir le corollaire 1 de la proposition 45). Or nulle action, considérée en soi seule, n’est bonne ou mauvaise (comme nous l’avons montré dans la préface), mais une seule et même action est tantôt bonne, tantôt mauvaise. Donc, à la même action, qui est maintenant mauvaise, autrement dit qui naît de quelque mauvais sentiment, nous pouvons être amenés par la Raison (selon la proposition 19). C.Q.F.D.

SCOLIE

Expliquons cela plus clairement par un exemple. Ainsi, l’action de frapper, en tant qu’elle est considérée physiquement et que nous portons attention à cela seulement qu’un homme lève le bras, serre le poing et meut le bras tout entier avec force de haut en bas, est une vertu qui se conçoit par la structure du corps humain. Si donc un homme,

poussé par la colère ou par la haine, est déterminé à serrer le poing ou à mouvoir le bras, cela provient, comme nous l'avons montré dans la deuxième partie, de ce qu'une seule et même action peut être jointe à n'importe quelles images de choses ; et par conséquent, aussi bien par les images des choses que nous concevons confusément que de celles que nous concevons clairement et distinctement, nous pouvons être déterminés à une seule et même action. Aussi apparaît-il que tout désir qui naît d'un sentiment qui est une passion ne serait d'aucun usage, si les hommes pouvaient être conduits par la Raison.

Voyons maintenant pourquoi un désir qui naît d'un sentiment qui est une passion, nous l'appelons aveugle.

[298]

PROPOSITION LX

Le désir qui naît de la joie ou de la tristesse qui se rapporte à une, ou à quelques-unes des parties du corps, mais non à toutes, n'a pas égard à l'utilité de l'homme tout entier.

DÉMONSTRATION

Supposons, par exemple, qu'une partie A du corps soit, par la force de quelque cause extérieure, renforcée de sorte qu'elle l'emporte sur les autres (selon la proposition 6). Cette partie ne s'efforcera pas de perdre ses forces pour que les autres parties du corps s'acquittent de leur fonction ; car elle devrait avoir la force ou la puissance de perdre ses forces, ce qui (selon la proposition 6, partie III) est absurde. Donc cette partie, et conséquemment (selon les propositions 7 et 12, partie III) l'esprit aussi, s'efforcera de conserver cet état. Et par conséquent le désir qui naît d'un tel sentiment de joie n'a pas égard au tout.

Que si, au contraire, on suppose que la partie A est empêchée de sorte que les autres l'emportent, on démontre de la même façon que le désir qui naît de la tristesse n'a pas non plus égard au tout. C.Q.F.D.

SCOLIE

Puisque, aussi bien, la joie, le plus souvent (selon le scolie de la proposition 44), se rapporte à une seule partie du corps, nous désirons

donc le plus souvent conserver notre être, sans avoir égard à notre santé entière ; à quoi s'ajoute que les désirs dont nous sommes le plus possédés (selon le corollaire de la proposition 9) ont égard au temps présent seulement, et non au futur.

PROPOSITION LXI

Le désir qui naît de la Raison ne peut avoir d'excès.

[299]

DÉMONSTRATION

Le désir, considéré absolument (selon le paragraphe 1 des définitions des sentiments), est l'essence même de l'homme, en tant qu'on la conçoit comme déterminée de quelque façon à faire quelque chose. Et par conséquent le désir qui naît de la Raison, c'est-à-dire (selon la proposition 3, partie III) qui s'engendre en nous en tant que nous agissons, est l'essence même de l'homme, ou sa nature, en tant qu'on la conçoit comme déterminée à faire ce qui se conçoit de façon adéquate par la seule essence de l'homme (selon la définition 2, partie III). C'est pourquoi, si ce désir pouvait avoir de l'excès, la nature humaine, considérée en soi seule, pourrait donc s'excéder elle-même, autrement dit pourrait plus qu'elle ne peut, ce qui est une contradiction manifeste ; et par suite ce désir ne peut avoir d'excès. C.Q.F.D.

PROPOSITION LXII

En tant que l'esprit conçoit les choses d'après le commandement de la Raison, il est affecté également, que l'idée soit celle d'une chose future ou passée, ou celle d'une chose présente.

DÉMONSTRATION

Tout ce que l'esprit conçoit sous la conduite de la Raison, il le conçoit sous la même espèce d'éternité ou de nécessité (selon le corollaire 2 de la proposition 44, partie II), et il est affecté de la même certitude (selon la proposition 43, partie II et son scolie). Aussi, que

l'idée soit celle d'une chose future ou passée, ou celle d'une chose présente, l'esprit conçoit la chose avec la même nécessité, et il est affecté de la même certitude ; et que l'idée soit celle d'une chose future ou passée, ou celle d'une chose présente, elle n'en sera pas moins également vraie (selon la proposition 41, partie II), c'est-à-dire (selon la définition 4, [300] partie II) qu'elle n'en aura pas moins toujours les mêmes propriétés d'une idée adéquate. Et par conséquent, en tant que l'esprit conçoit les choses d'après le commandement de la Raison, il est affecté de la même façon, que l'idée soit celle d'une chose future ou passée, ou celle d'une chose présente. C.Q.F.D.

SCOLIE

Si nous pouvions avoir une connaissance adéquate de la durée des choses, et déterminer par la Raison les temps de leur existence, nous considérerions du même sentiment les choses futures comme les présentes, et le bien que l'esprit concevrait comme futur, il l'appéterait comme s'il était présent, et conséquemment il négligerait nécessairement un moindre bien présent pour un plus grand bien futur, et ce qui serait bon dans le présent, mais cause de quelque mal futur, il l'appéterait aussi peu que possible, comme nous le démontrerons bientôt. Mais de la durée des choses (selon la proposition 31, partie II) nous ne pouvons avoir qu'une connaissance tout à fait inadéquate, et les temps d'existence des choses (selon le scolie de la proposition 44, partie II), nous les déterminons par la seule imagination, qui n'est pas affectée également par l'image d'une chose présente comme par celle d'une chose future. D'où il provient que la connaissance vraie que nous avons du bien et du mal n'est que abstraite ou universelle, et que le jugement que nous portons sur l'ordre des choses et la liaison des causes, pour pouvoir déterminer ce qui nous est bon ou mauvais dans le présent, est plutôt imaginaire que réel. Et par conséquent il n'est pas étonnant que le désir qui naît de la connaissance du bien et du mal, en tant que celle-ci regarde l'avenir, peut être plus facilement empêché par le désir de choses qui sont présentement agréables : au sujet de quoi voir la proposition 16 de cette partie.

[301]

PROPOSITION LXIII

Qui est conduit par la crainte et fait le bien pour éviter le mal, n'est pas conduit par la Raison.

DÉMONSTRATION

Tous les sentiments qui se rapportent à l'esprit en tant qu'il est actif, c'est-à-dire (selon la proposition 3, partie III) qui se rapportent à la Raison, ne sont autres que des sentiments de joie et de désir (selon la proposition 59, partie III) ; et par conséquent (selon le paragraphe 13 des définitions des sentiments) celui qui est conduit par la crainte et fait le bien par appréhension du mal, n'est pas conduit par la Raison. C.Q.F.D.

SCOLIE

Les superstitieux, qui savent reprocher les vices plutôt qu'enseigner les vertus, et qui s'étudient non à conduire les hommes par la Raison, mais à les contenir par la crainte de façon qu'ils fuient le mal plutôt qu'ils n'aiment les vertus, ne tendent à rien d'autre qu'à rendre les autres aussi malheureux qu'eux-mêmes ; aussi n'est-il pas étonnant que la plupart du temps ils soient importuns et odieux aux hommes.

COROLLAIRE

Par le désir qui naît de la Raison, nous suivons le bien directement et nous fuyons le mal indirectement.

DÉMONSTRATION

En effet, le désir qui naît de la Raison peut seulement naître d'un sentiment de joie qui n'est pas une passion (selon la proposition 59, partie III), c'est-à-dire d'une joie qui ne peut avoir d'excès (selon la proposition 61), mais non de la tristesse. Et, par suite, ce désir (selon la propo-[302]sition 8) naît de la connaissance du bien, et non de celle du mal ; et par conséquent, sous la conduite de la Raison, nous appétons le bien directement, et dans cette mesure seulement nous fuyons le mal.

SCOLIE

Ce corollaire s'explique par l'exemple du malade et du bien portant. Le malade, par appréhension de la mort, avale ce qu'il a en aversion ; le bien portant au contraire prend plaisir à la nourriture et jouit ainsi de la vie mieux que s'il n'appréhendait la mort et ne désirait de l'éviter directement. De même un juge qui, non par haine ou par colère, etc., mais par le seul amour du salut public, condamne à mort un accusé, est conduit par la seule Raison.

PROPOSITION LXIV

La connaissance du mal est une connaissance inadéquate.

DÉMONSTRATION

La connaissance du mal (selon la proposition 8) est la tristesse même, en tant que nous en sommes conscients. Mais la tristesse est le passage à une perfection moindre (selon le paragraphe 3 des définitions des sentiments), qui pour cette raison ne peut être comprise par l'essence même de l'homme (selon les propositions 6 et 7, partie III) ; et par suite (selon la définition 2, partie III) elle est une passion, qui (selon la proposition 3, partie III) dépend d'idées inadéquates ; et conséquemment (selon la proposition 29, partie II) la connaissance qu'on en a, c'est-à-dire la connaissance du mal, est inadéquate. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que, si l'esprit humain n'avait que des idées adéquates, il ne formerait aucune notion du mal.

[303]

PROPOSITION LXV

Sous la conduite de la Raison, nous suivrons de deux biens le plus grand, et de deux maux le moindre.

DÉMONSTRATION

Un bien qui nous empêche de jouir d'un plus grand bien est en réalité un mal ; car bon et mauvais (comme nous l'avons montré dans la préface) se disent des choses en tant que nous les comparons entre elles ; et (pour la même raison) un moindre mal est en réalité un bien. C'est pourquoi (selon le corollaire de la proposition précédente), sous la conduite de la Raison, nous appéterons ou suivrons seulement un plus grand bien et un moindre mal. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Sous la conduite de la Raison, nous suivrons un moindre mal pour un plus grand bien, et nous négligerons un moindre bien qui est cause d'un plus grand mal. Car le mal qui est dit ici moindre est en réalité un bien, et inversement le bien un mal. C'est pourquoi (selon le corollaire de la proposition 63) nous appéterons celui-là et négligerons celui-ci. C.Q.F.D.

PROPOSITION LXVI

Sous la conduite de la Raison, nous appéterons un plus grand bien futur de préférence à un moindre présent, et un moindre mal présent de préférence à un plus grand futur.

DÉMONSTRATION

Si l'esprit pouvait avoir une connaissance adéquate d'une chose future, il serait affecté du même sentiment envers une chose future comme envers une chose présente (selon la proposition 62). C'est pourquoi, en tant que nous por-[304]tons attention à la Raison elle-même, comme nous supposons que nous le faisons dans cette proposition, la chose est la même, que l'on suppose un plus grand bien ou un plus grand mal soit futur, soit présent ; et par suite (selon la proposition 65) nous appéterons un plus grand bien futur de préférence à un moindre présent, etc. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Sous la conduite de la Raison, nous appéterons un moindre mal présent qui est cause d'un plus grand bien futur, et nous négligerons un moindre bien présent qui est cause d'un plus grand mal futur. Ce corollaire est à la proposition précédente ce que le corollaire de la proposition 65 est à cette proposition 65.

SCOLIE

Si l'on confère ce qui vient d'être dit avec ce que nous avons montré dans cette partie jusqu'à la proposition 18, au sujet des forces des sentiments, nous verrons facilement en quoi un homme qui est conduit par le sentiment seul, ou par l'opinion, diffère d'un homme qui est conduit par la Raison. Celui-là, en effet, qu'il le veuille ou ne le veuille pas, fait des choses qu'il ignore au plus haut point ; tandis que celui-ci n'obéit à personne qu'à lui-même et fait seulement ce qu'il sait être primordial dans la vie et que, pour cette raison, il désire le plus. Aussi j'appelle le premier esclave, et le second libre, et sur la disposition et la manière de vivre de celui-ci je veux encore ajouter quelques remarques.

PROPOSITION LXVII

L'homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie.

[305]

DÉMONSTRATION

L'homme libre, c'est-à-dire celui qui vit d'après le seul commandement de la Raison, n'est pas conduit par la crainte de la mort {selon la proposition 63), mais désire le bien directement (selon le corollaire de la même proposition), c'est-à-dire (selon la proposition 24) qu'il désire agir, vivre, conserver son être d'après le principe qu'il faut chercher ce qui est utile en propre. Et par conséquent il ne pense à rien moins qu'à la mort ; mais sa sagesse est une méditation de la vie. C.Q.F.D.

PROPOSITION LXVIII

Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept du bien et du mal, aussi longtemps qu'ils seraient libres.

DÉMONSTRATION

J'ai dit que celui-là est libre, qui est conduit par la seule Raison. C'est pourquoi celui qui naît libre, et demeure libre, n'a que des idées adéquates ; et par suite il n'a aucun concept du mal (selon le corollaire de la proposition 64), et conséquemment (car le bien et le mal sont corrélatifs) du bien non plus. C.Q.F.D.

SCOLIE

Que l'hypothèse de cette proposition est fausse, et ne peut se concevoir, sinon en tant que nous portons attention à la seule nature humaine, ou plutôt à Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant seulement qu'il est la cause pourquoi l'homme existe : cela est évident d'après la proposition 4 de cette partie. C'est là, avec les autres choses que nous avons déjà démontrées, ce que Moïse paraît avoir fait entendre dans cette histoire du premier homme. En effet, aucune autre puissance de Dieu n'y est conçue que celle par laquelle il créa l'homme, c'est-à-dire la puissance par [306] laquelle il a seulement pourvu à l'utilité de l'homme. Et c'est dans ce sens qu'il a raconté que Dieu a interdit à l'homme libre de manger [du fruit] de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et que, dès qu'il en mangerait, aussitôt il craindrait la mort plutôt qu'il ne désirerait de vivre ; ensuite que l'homme, ayant trouvé la femme, qui convenait entièrement avec sa propre nature, il connut que rien ne pouvait être donné dans la Nature qui pût lui être plus utile qu'elle ; mais que, ayant cru les bêtes semblables à lui, il commença aussitôt d'imiter leurs sentiments (voir la proposition 27, partie III) et de perdre sa liberté, que recouvrèrent dans la suite les Patriarches conduits par l'Esprit du Christ, c'est-à-dire par l'idée de Dieu, de laquelle seule il dépend que l'homme soit libre et que le bien qu'il désire pour lui-même, il le désire pour les autres hommes, comme nous l'avons démontré plus haut (selon la proposition 37).

PROPOSITION LXIX

La vertu de l'homme libre se montre également grande à éviter les dangers qu'à les surmonter.

DÉMONSTRATION

Un sentiment ne peut être empêché ni enlevé, sinon par un sentiment contraire et plus fort que le sentiment à empêcher (selon la proposition 7). Or l'audace aveugle et la crainte sont des sentiments qui peuvent être conçus comme également grands (selon les propositions 5 et 3). Donc une vertu ou force d'âme (en voir la définition au scolie de la proposition 59, partie III) aussi grande est requise pour empêcher l'audace que pour empêcher la crainte ; c'est-à-dire (selon les paragraphes 40 et 41 des définitions des sentiments) que l'homme libre évite les dangers avec la même vertu d'âme qu'il essaye de les surmonter. C.Q.F.D.

[307]

COROLLAIRE

Par l'homme libre donc, la fuite à propos est regardée comme d'une fermeté aussi grande que le combat ; autrement dit l'homme libre choisit la fuite avec la même fermeté ou présence d'esprit que le combat.

SCOLIE

Ce qu'est la fermeté, ou ce que j'entends par là, je l'ai expliqué dans le scolie de la proposition 59 de la troisième partie. Et par danger j'entends tout ce qui peut être cause de quelque mal, comme de la tristesse, de la haine, de la discorde, etc.

PROPOSITION LXX

L'homme libre qui vit parmi les ignorants s'étudie, autant qu'il peut, à éviter leurs bienfaits.

DÉMONSTRATION

Chacun juge d'après sa propre disposition de ce qui est bon (voir le scolie de la proposition 39, partie III). Donc l'ignorant qui a fait du bien à quelqu'un, l'estimera d'après sa propre disposition, et s'il le voit moins estimé par celui auquel il l'a fait, il sera contristé (selon la proposition 42, partie III). Or l'homme libre s'étudie à s'unir aux autres hommes par l'amitié (selon la proposition 37) et non à rendre aux hommes des bienfaits équivalents d'après leur sentiment, mais à se conduire, lui et les autres, suivant le libre jugement de la Raison et à ne faire que ce qu'il sait être primordial. Donc l'homme libre, pour ne pas être en haine aux ignorants et ne pas déférer à leur appétit, mais à la seule Raison, s'efforcera, autant qu'il peut, d'éviter leurs bienfaits. C.Q.F.D.

[308]

SCOLIE

Je dis : *autant qu'il peut*. Car, bien que les hommes soient ignorants, il est cependant des hommes qui peuvent, dans les cas de nécessité, apporter un secours humain, auquel il n'en est aucun de préférable ; et par conséquent il arrive souvent qu'il soit nécessaire de recevoir d'eux un bienfait, et conséquemment de les féliciter en retour d'après leur disposition ; à quoi s'ajoute que, même en évitant leurs bienfaits, il nous faut prendre garde de ne pas paraître les mépriser ou craindre par avarice de leur rendre l'équivalent, et en fuyant leur haine, de ne pas les offenser par là même. Aussi, en évitant les bienfaits, faut-il avoir égard à l'utile et à l'honnête.

PROPOSITION LXXI

Seuls les hommes libres sont très reconnaissants les uns envers les autres.

DÉMONSTRATION

Seuls les hommes libres sont très utiles les uns aux autres, et sont unis entre eux par le plus grand lien d'amitié (selon la proposition 35 et son corollaire 1), et s'efforcent avec un pareil empressement

d'amour de se faire du bien les uns aux autres (selon la proposition 37). Et par conséquent (selon le paragraphe 34 des définitions des sentiments) seuls les hommes libres sont très reconnaissants les uns envers les autres. C.Q.F.D.

SCOLIE

La reconnaissance qu'ont entre eux les hommes qui sont conduits par un désir aveugle est la plupart du temps un trafic ou une piperie plutôt que de la reconnaissance. Quant à l'ingratitude, ce n'est pas un sentiment. Cependant l'ingratitude est honteuse, parce que la plupart du temps elle indique que l'homme est affecté de trop de [309] haine, de colère, ou d'orgueil, ou d'avarice, etc. Celui qui, en effet, par sottise, ne sait pas rendre l'équivalent des présents qu'il a reçus n'est pas un ingrat, et beaucoup moins encore celui qui n'est pas amené par les présents d'une courtisane à se plier à sa lubricité, ni par ceux d'un voleur à se faire le receleur de ses vols, ou à toute autre chose semblable. Car celui-là, au contraire, montre qu'il est doué de constance d'âme, qui ne souffre d'être corrompu par aucuns présents, soit pour sa propre perte, soit pour la perte commune.

PROPOSITION LXXII

L'homme libre n'agit jamais par fourberie, mais toujours de bonne foi.

DÉMONSTRATION

Si l'homme libre, en tant qu'il est libre, faisait quelque chose par fourberie, il le ferait d'après le commandement de la Raison (car c'est dans cette mesure seulement que nous l'appelons libre), et par conséquent agir par fourberie serait une vertu (selon la proposition 24), et conséquemment (selon la même proposition) il serait à chacun, pour conserver son être, plus avisé d'agir par fourberie ; c'est-à-dire (comme il est connu de soi) qu'il serait plus avisé aux hommes de convenir seulement en paroles, mais d'être en fait contraires les uns aux autres, ce qui (selon le corollaire de la proposition 31) est absurde. Donc l'homme libre, etc. C.Q.F.D.

SCOLIE

Que si l’on vient à demander : Au cas où un homme pourrait se délivrer par mauvaise foi d’un danger de mort présent, est-ce que la raison de conserver son être ne lui conseille pas absolument d’être de mauvaise foi ? on répondra de la même façon que, si la Raison lui conseille [310] cela, elle le conseille donc à tous les hommes, et que par conséquent la Raison conseille absolument aux hommes de ne conclure d’accords entre eux que par fourberie, pour réunir leurs forces et avoir des droits communs, c’est-à-dire pour qu’ils n’aient en réalité de droits communs, ce qui est absurde.

PROPOSITION LXXIII

L’homme qui est conduit par la Raison est plus libre dans l’État où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n’obéit qu’à lui seul.

DÉMONSTRATION

L’homme qui est conduit par la Raison n’est pas conduit par la crainte à obéir (selon la proposition 63) ; mais en tant qu’il s’efforce de conserver son être d’après le commandement de la Raison, c’est-à-dire (selon le scolie de la proposition 66) en tant qu’il s’efforce de vivre librement, il désire observer la règle de la vie et de l’utilité communes (selon la proposition 37), et conséquemment (comme nous l’avons montré dans le scolie 2 de la proposition 37) vivre selon le décret commun de l’État. Donc l’homme qui est conduit par la Raison désire, pour vivre plus librement, observer les droits communs de l’État. C.Q.F.D.

SCOLIE

Ces observations et les semblables que nous avons faites au sujet de la vraie liberté de l’homme, se rapportent à la force d’âme, c’est-à-dire (selon le scolie de la proposition 59, partie III) à la fermeté et à la générosité. Et je ne juge pas qu’il vaille la peine de démontrer ici séparément toutes les propriétés de la force d’âme, et beaucoup moins encore que l’homme fort n’a personne en haine, n’a de colère, d’envie et d’indignation contre personne, ne méprise personne, et ne manifeste

le moindre [311] orgueil. Car cela et tout ce qui regarde la vie vraie et la Religion se démontre facilement d'après les propositions 37 et 46 de cette partie, à savoir : que la haine doit être en retour vaincue par l'amour, et que quiconque est conduit par la Raison désire aussi pour les autres le bien qu'il appète pour lui-même. A quoi s'ajoute ce que nous avons fait remarquer au scolie de la proposition 50 de cette partie et en d'autres endroits, à savoir : qu'un homme fort considère en premier lieu que toutes choses suivent de la nécessité de la nature divine, et que par suite tout ce qu'il pense être importun et mauvais, et en outre tout ce qui lui paraît immoral, horrible, injuste et honteux, naît de ce qu'il conçoit les choses elles-mêmes de façon trouble, tronquée et confuse. Et pour cette raison, il s'efforce en premier lieu de concevoir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et d'écarter les obstacles à la connaissance vraie, tels que sont la haine, la colère, l'envie, la dérision, l'orgueil, et autres de même genre que nous avons notés dans ce qui précède ; et par conséquent il s'efforce, autant qu'il peut, comme nous avons dit, de bien agir et de se réjouir. Mais jusqu'à quel point la vertu humaine parvient à de telles réalisations et ce qu'elle peut, je le démontrerai dans la partie suivante.

[312]

APPENDICE

Retour à la table des matières

Ce que j'ai rapporté dans cette partie au sujet de la droite manière de vivre n'a pas été disposé de sorte qu'on puisse le voir d'un seul regard ; mais je l'ai démontré de façon dispersée, selon que je pouvais plus facilement déduire une chose d'une autre. Je me suis donc proposé de le rassembler ici et de le ramener à des chapitres essentiels.

Chapitre I.

Tous nos efforts, autrement dit nos désirs, suivent de la nécessité de notre nature, de telle sorte qu'on peut les comprendre, ou par elle

seule comme par leur cause prochaine, ou en tant que nous sommes une partie de la Nature, qui ne peut être conçue de façon adéquate par elle-même sans les autres individus.

Chapitre II.

Les désirs qui suivent de notre nature de sorte qu’on peut les comprendre par elle seule, sont ceux qui se rapportent à l’esprit en tant qu’on le conçoit comme consistant en idées adéquates. Quant aux autres désirs, ils ne se rapportent à l’esprit qu’en tant qu’il conçoit les choses de façon inadéquate, et leur force et leur accroissement doivent être définis par la puissance, [313] non de l’homme, mais des choses qui sont hors de nous. Et c’est pourquoi les premiers sont justement appelés des actions, et les seconds des passions ; car les premiers indiquent toujours notre puissance, et les seconds, au contraire, notre impuissance et une connaissance tronquée.

Chapitre III.

Nos actions, c’est-à-dire ces désirs qui se définissent par la puissance de l’homme, autrement dit par la Raison, sont toujours bonnes. Quant aux autres désirs, ils peuvent être bons aussi bien que mauvais.

Chapitre IV.

C’est pourquoi, dans la vie, il est utile en premier lieu de perfectionner l’entendement, autrement dit la Raison, autant que nous le pouvons, et en cela seul consiste la souveraine félicité ou la béatitude de l’homme. Car la béatitude n’est rien d’autre que la satisfaction même de l’âme, laquelle naît de la connaissance intuitive de Dieu. Or perfectionner l’entendement n’est rien d’autre aussi que de comprendre Dieu, et les attributs de Dieu, et les actions qui suivent de la nécessité de sa nature. C’est pourquoi la fin suprême de l’homme qui est conduit par la Raison, c’est-à-dire le souverain désir, par lequel il s’étudie à régler tous les autres, est celui qui le porte à se concevoir de façon adéquate, lui-même et toutes les choses qui peuvent tomber sous son intelligence.

Chapitre V.

Il n'est donc point de vie raisonnable sans intelligence, et les choses sont bonnes seulement dans la [314] mesure où elles aident l'homme à jouir de la vie de l'esprit, laquelle se définit par l'intelligence. Quant à celles qui empêchent au contraire que l'homme ne puisse perfectionner sa Raison et jouir d'une vie raisonnable, celles-là seulement nous disons qu'elles sont mauvaises.

Chapitre VI.

Mais, comme tout ce dont l'homme est la cause efficiente est nécessairement bon, il ne peut donc arriver rien de mauvais à l'homme, sinon de causes extérieures, à savoir en tant qu'il est une partie de la Nature entière, aux lois de laquelle la nature humaine doit obéir, et à laquelle elle est forcée de s'accommoder presque d'une infinité de façons.

Chapitre VII.

Et il ne peut se faire que l'homme ne soit une partie de la Nature et n'en suive l'ordre commun. Mais s'il se trouve parmi des individus tels qu'ils conviennent avec la nature de l'homme même, de ce fait la puissance d'agir de l'homme sera aidée et favorisée. Que si, au contraire, il est parmi des individus tels qu'ils ne conviennent pas du tout avec sa nature, à peine pourra-t-il s'accommoder avec eux sans un grand changement de lui-même.

Chapitre VIII.

Tout ce qui est donné dans la Nature des choses, que nous jugeons être mauvais, autrement dit que nous jugeons pouvoir empêcher que nous ne puissions exister et jouir d'une vie raisonnable, il nous est permis de l'écarter de nous par la voie qui paraît la plus sûre ; [315] et, au contraire, tout ce qui est donné que nous jugeons être bon, autrement dit utile pour conserver notre être et jouir d'une vie raisonnable, il nous est permis de le prendre pour notre usage et de nous en servir de toute façon. Et, d'une façon absolue, il est permis à chacun

par le droit suprême de la Nature de faire ce qu'il juge contribuer à son utilité.

Chapitre IX.

Rien ne peut mieux convenir avec la nature d'une chose que les autres individus de même espèce ; et par conséquent (selon le chapitre 7), rien n'est donné de plus utile à l'homme, pour conserver son être et jouir d'une vie raisonnable, que l'homme qui est conduit par la Raison. En outre, comme parmi les choses particulières nous ne connaissons rien de supérieur à l'homme qui est conduit par la Raison, chacun ne peut donc montrer combien il vaut par son habileté et ses dispositions, par rien de mieux qu'en élevant les hommes de sorte qu'ils vivent enfin sous l'empire propre de la Raison.

Chapitre X.

Dans la mesure où les hommes sont portés les uns contre les autres par l'envie ou par quelque sentiment de haine, ils sont contraires les uns aux autres, et sont conséquemment d'autant plus à craindre qu'ils peuvent plus que les autres individus de la Nature.

Chapitre XI.

Les âmes cependant ne sont pas vaincues par les armes, mais par l'amour et la générosité.

[316]

Chapitre XII.

Il est utile aux hommes avant tout de nouer des relations entre eux, de s'attacher par ces liens qui les rendent plus aptes à former de tous un seul tout, et, d'une façon absolue, de faire ce qui contribue à fortifier les amitiés.

Chapitre XIII.

Mais, pour cela, il est requis de l'habileté et de la vigilance. Car les hommes sont divers (rares sont, en effet, ceux qui vivent selon le précepte de la Raison), et cependant envieux pour la plupart, et plus enclins à la vengeance qu'à la miséricorde. Aussi pour supporter chacun suivant sa propre disposition et se retenir d'imiter leurs sentiments, il est besoin d'une singulière puissance d'âme. Et ceux qui, au contraire, savent blâmer les hommes et reprocher les vices plutôt qu'enseigner les vertus, et non pas fortifier mais briser les âmes des hommes, ceux-là sont importuns à eux-mêmes et aux autres. C'est pourquoi beaucoup, vu leur trop grande impatience d'âme et un faux zèle de religion, ont préféré vivre parmi les bêtes que parmi les hommes ; de même des enfants ou des jeunes gens, qui ne peuvent supporter d'une âme égale les réprimandes de leurs parents, se réfugient dans le métier militaire et choisissent les inconvénients de la guerre et l'autorité d'un chef de préférence aux avantages domestiques et aux remontrances paternelles, et supportent de s'imposer n'importe quel fardeau, pourvu qu'ils se vengent de leurs parents.

[317]

Chapitre XIV.

Bien que, donc, les hommes se règlent en tout la plupart du temps d'après leurs penchants, il suit cependant de leur commune société beaucoup plus d'avantages que de dommages. C'est pourquoi il vaut mieux supporter leurs injustices d'une âme égale, et appliquer son zèle à ce qui contribue à concilier la concorde et l'amitié.

Chapitre XV.

Les choses qui engendrent la concorde sont celles qui se rapportent à la justice, à l'équité et à l'honnêteté. Car les hommes, outre ce qui est injuste et inique, supportent difficilement aussi ce qui est tenu pour honteux, autrement dit que l'on méprise les coutumes reçues dans l'État. Pour concilier l'amour sont aussi avant tout nécessaires les choses qui regardent la religion et la moralité. Voir à ce sujet les sco-

lies 1 et 2 de la proposition 37, le scolie de la proposition 46 et le scolie de la proposition 73 de cette quatrième partie.

Chapitre XVI.

En outre, la concorde a coutume d'être engendrée d'ordinaire par la crainte, mais sans la confiance. Ajoutez que la crainte naît de l'impuissance de l'âme, et pour cela n'appartient pas à l'usage de la Raison, non plus que la pitié, encore que celle-ci paraisse revêtir l'apparence de la moralité.

Chapitre XVII.

En outre, les hommes sont encore gagnés par les largesses, surtout ceux qui n'ont pas de quoi pouvoir [318] se procurer les choses qui sont nécessaires à l'entretien de la vie. Cependant, porter secours à chaque indigent surpasse de beaucoup les forces et l'intérêt d'un particulier. Car les richesses d'un particulier sont de beaucoup insuffisantes à y subvenir. Et, de plus, la capacité des dispositions d'un seul homme est trop limitée pour qu'il puisse se lier d'amitié avec tous. Aussi le soin des pauvres incombe-t-il à l'ensemble de la société et regarde seulement l'utilité commune.

Chapitre XVIII.

En ce qui concerne les bienfaits à recevoir et la reconnaissance à en témoigner, il y faut un tout autre soin, au sujet duquel voir le scolie de la proposition 70 et le scolie de la proposition 71 de cette quatrième partie.

Chapitre XIX.

En outre, l'amour sensuel, c'est-à-dire le penchant d'engendrer, qui naît de la beauté extérieure, et d'une façon absolue tout amour qui reconnaît une autre cause que la liberté de l'âme, se change facilement en haine, à moins, ce qui est pire, qu'il ne soit une espèce de délire, et alors c'est la discorde plutôt que la concorde qui est favorisée. Voir le corollaire de la proposition 31 de la troisième partie.

Chapitre XX.

En ce qui concerne le mariage, il est certain qu'il convient avec la Raison, si le désir de la conjonction des corps n'est pas engendré par la seule beauté extérieure, mais aussi par l'amour de procréer des enfants et de les élever sagement, et si, en outre, l'amour de [319] l'un et de l'autre, c'est-à-dire de l'homme et de la femme, a pour cause non la seule beauté extérieure, mais surtout la liberté de l'âme.

Chapitre XXI.

La flatterie aussi engendre la concorde, mais au prix de l'ignominieux reproche de servitude, ou par mauvaise foi ; car nuls ne sont mieux conquis par la flatterie que les orgueilleux, qui veulent être les premiers et ne le sont pas.

Chapitre XXII.

Dans l'effacement, il y a une fausse apparence de moralité et de religion. Et, bien que l'effacement soit contraire à l'orgueil, celui qui s'efface est cependant très proche de l'orgueilleux. Voir le scolie de la proposition 57 de cette quatrième partie.

Chapitre XXIII.

En outre, la honte contribue à la concorde dans les choses seulement qui ne peuvent se cacher. D'autre part, comme la honte même est une espèce de tristesse, elle ne regarde pas l'usage de la Raison.

Chapitre XXIV.

Les autres sentiments de tristesse à l'égard des hommes s'opposent directement à la justice, à l'équité, à l'honnêteté, à la moralité et à la religion. Et bien que l'indignation paraisse revêtir l'apparence de l'équité, cependant on vit sans loi là où il est permis à chacun de porter un jugement sur les actes d'autrui et de venger son droit ou celui d'autrui.

[320]

Chapitre XXV.

La modestie, c'est-à-dire le désir de plaire aux hommes qui est déterminé par la Raison, se rapporte à la moralité (comme nous l'avons dit au scolie 1 de la proposition 37 de cette quatrième partie). Mais si elle naît d'un sentiment, elle est l'ambition, autrement dit un désir par lequel les hommes, sous une fausse image de moralité, provoquent la plupart du temps des discordes et des séditions. Car celui qui désire aider les autres par un conseil ou en fait, afin qu'ils jouissent ensemble du souverain bien, celui-là s'étudiera avant tout à se concilier leur amour, et non à les amener à l'admirer pour qu'une doctrine soit appelée de son nom, ni, d'une façon absolue, à leur donner aucunes causes d'envie. D'autre part, dans les conversations en commun, il prendra garde de rappeler les vices des hommes et aura soin de ne parler qu'avec ménagement de l'impuissance humaine, mais amplement de la vertu ou de la puissance de l'homme, et par quelle voie elle peut être perfectionnée : de façon que les hommes, non par crainte ou aversion, mais poussés par un seul sentiment de joie, s'efforcent, autant qu'il est en eux, de vivre selon le précepte de la Raison.

Chapitre XXVI.

A part les hommes, nous ne connaissons dans la Nature rien de particulier dont nous puissions éprouver du plaisir par l'esprit et à quoi nous puissions nous unir par l'amitié ou par quelque genre de relation. Et par conséquent, ce qui est donné dans la Nature des choses à part les hommes, la raison de notre utilité ne demande pas que nous le conservions, mais elle nous enseigne de le conserver selon l'usage différent qu'on en peut [321] tirer, de le détruire, ou de l'adapter de n'importe quelle façon à notre usage.

Chapitre XXVII.

L'utilité que nous tirons des choses qui sont hors de nous, outre l'expérience et la connaissance que nous acquérons du fait de les observer et de les soumettre à des changements de formes, consiste sur-

tout dans la conservation du corps. Et pour cette raison, ces choses-là sont utiles en premier lieu, qui peuvent alimenter et nourrir le corps, de façon que toutes ses parties puissent convenablement s'acquitter de leurs fonctions. Car, d'autant plus le corps est apte à pouvoir être affecté de plusieurs façons, et à affecter les corps extérieurs du plus grand nombre de façons, d'autant plus l'esprit est apte à penser (voir les propositions 38 et 39 de cette quatrième partie). Mais les choses de cette caractéristique paraissent être très peu nombreuses dans la Nature ; aussi, pour nourrir le corps comme il est requis, est-il nécessaire d'user de beaucoup d'aliments de nature différente. Car le corps humain est composé d'un très grand nombre de parties de nature différente, qui ont besoin d'une alimentation continuelle et variée, afin que le corps tout entier soit également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature, et conséquemment que l'esprit soit aussi également apte à concevoir plusieurs choses.

Chapitre XXVIII.

Mais, pour se procurer ces choses en question, à peine les forces de chacun suffiraient-elles, si les hommes ne se rendaient de mutuels services. Aussi bien l'argent leur a-t-il apporté un résumé de toutes choses, [322] d'où il est résulté que son image a coutume d'occuper au plus haut point l'esprit du vulgaire, parce qu'on ne peut guère imaginer aucune espèce de joie, si ce n'est avec l'accompagnement de l'idée de la monnaie en tant que cause.

Chapitre XXIX.

Mais c'est là un vice seulement chez ceux qui recherchent l'argent, non par nécessité, ni pour leurs besoins, mais parce qu'ils savent les artifices en vue du lucre, ce dont ils se montrent fiers. D'ailleurs ils sustentent le corps selon la coutume, mais d'une façon parcimonieuse, parce que, de leurs biens, ils croient qu'ils en perdent autant qu'ils en dépensent pour la conservation de leur corps. Quant à ceux qui savent le vrai usage de la monnaie et qui règlent le mode de leurs richesses d'après la seule nécessité, ils vivent contents de peu.

Chapitre XXX.

Puisque donc ces choses-là sont bonnes, qui aident les parties du corps à s'acquitter de leurs fonctions, et que la joie consiste en ce que la puissance de l'homme, en tant qu'il se compose d'un esprit et d'un corps, est aidée ou augmentée : donc toutes les choses qui apportent de la joie sont bonnes. Cependant, comme les choses n'agissent pas afin de nous affecter de joie et que leur puissance d'agir ne se règle pas d'après notre utilité, et enfin que la joie la plupart du temps se rapporte de préférence à une seule partie du corps : donc la plupart des sentiments de joie (à moins que la Raison et la vigilance n'interviennent), et conséquemment les désirs aussi qui sont engendrés par ces sentiments, [323] ont de l'excès. A quoi s'ajoute que, sous l'influence du sentiment, nous regardons comme primordial ce qui est présentement agréable et que nous ne pouvons estimer les choses futures selon un pareil sentiment de l'âme. Voir le scolie de la proposition 44 et le scolie de la proposition 60 de cette quatrième partie.

Chapitre XXXI.

Mais la superstition, au contraire, semble admettre que ce qui est bon, c'est ce qui apporte la tristesse, et inversement que ce qui est mauvais, c'est ce qui apporte la joie. Mais, comme nous l'avons déjà dit (voir le scolie de la proposition 45 de cette quatrième partie), personne, si ce n'est un envieux, ne se réjouit de mon impuissance et de mon désavantage. Car, d'autant plus grande est la joie dont nous sommes affectés, d'autant plus grande est la perfection à laquelle nous passons, et conséquemment d'autant plus nous participons de la nature divine ; et jamais ne peut être mauvaise la joie que règle la vraie raison de notre utilité. Quant à celui qui, au contraire, est conduit par la crainte et fait le bien pour éviter le mal, il n'est pas conduit par la Raison.

Chapitre XXXII.

Mais la puissance humaine est tout à fait limitée, et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures. Et par conséquent nous n’avons pas le pouvoir absolu d’adapter à notre usage les choses qui sont hors de nous. Cependant les choses qui nous arrivent contrairement à ce que demande la raison de notre utilité, nous les supporterons d’une âme égale, si nous sommes [324] conscients que nous nous sommes acquittés de notre fonction, et que la puissance que nous possédons ne pouvait s’étendre jusqu’au point où nous aurions pu les éviter, et que nous sommes une partie de la Nature entière, dont nous suivons l’ordre. Si nous comprenons cela clairement et distinctement, cette partie de nous-même qui se définit par l’intelligence, c’est-à-dire la meilleure partie de nous-même, en sera pleinement satisfaite et s’efforcera de persévérer dans cette satisfaction. En effet, en tant que nous comprenons, nous ne pouvons rien appéter sinon ce qui est nécessaire, et, d’une façon absolue, nous ne pouvons trouver de satisfaction que dans le vrai. Et par conséquent, dans la mesure où nous comprenons cela exactement, l’effort de la meilleure partie de nous-même convient avec l’ordre de la Nature entière.

FIN DE LA QUATRIÈME PARTIE

[325]

L'ÉTHIQUE

CINQUIÈME PARTIE

DE LA PUISSANCE DE L'ENTENDEMENT OU DE LA LIBERTÉ HUMAINE

Retour à la table des matières

[325]

PRÉFACE

Retour à la table des matières

Je passe enfin à cette autre partie de l’Éthique où il s’agit de la façon, autrement dit de la voie qui conduit à la Liberté. J’y traiterai donc de la puissance de la Raison, montrant ce que peut la Raison elle-même sur les sentiments, et ensuite ce qu’est la Liberté de l’Esprit, autrement dit la Béatitude. Et par là nous verrons combien le sage est plus puissant que l’ignorant.

Quant à la façon et à la voie par lesquelles on doit perfectionner l’entendement, et en outre à l’art dont il faut prendre soin du corps pour qu’il puisse convenablement s’acquitter de sa fonction, ce n’est pas l’affaire ici, car ce dernier point regarde la Médecine, tandis que le premier regarde la Logique.

Ici donc, comme je l’ai dit, je traiterai de la seule puissance de l’Esprit, autrement dit de la Raison, et avant tout je montrerai quel empire, en quantité et en qualité, elle a sur les sentiments, pour les réprimer et les régler. Car, que nous n’avons pas sur eux un empire absolu, nous l’avons déjà démontré plus haut. Pourtant les Stoïciens ont pensé que les sentiments dépendent absolument de [326] notre volonté et que nous pouvons leur commander absolument. Toutefois par les protestations de l’expérience, mais non par leurs propres principes, ils ont été forcés d’avouer qu’un usage et une application non médiocres sont requis pour les réprimer et les régler. C’est ce que quelqu’un s’est efforcé de montrer par l’exemple de deux chiens (si je me souviens bien), un chien domestique et un chien de chasse ; car il put faire enfin par l’exercice qu’il accoutumât le chien domestique à chasser, et au contraire le chien de chasse à s’abstenir de poursuivre les lièvres. A cette opinion, Descartes n’est pas médiocrement favorable. Il admet, en effet, que l’âme ou l’esprit est uni principalement à certaine partie du cerveau, à savoir à la glande dite pinéale, au moyen de laquelle l’esprit sent tous les mouvements qui sont provoqués dans

le corps ainsi que les objets extérieurs, et que l'esprit peut mouvoir diversement par cela seul qu'il le veut. Il admet que cette glande est suspendue au milieu du cerveau, de telle sorte qu'elle puisse être mise en mouvement par le moindre mouvement des esprits animaux. De plus, il admet que cette glande est suspendue au milieu du cerveau d'autant de façons diverses que les esprits animaux heurtent contre elle, et qu'en outre autant de traces variées s'impriment en elle qu'il y a de différents corps extérieurs qui poussent vers elle ces esprits animaux. D'où il arrive que, si par la suite la glande se trouve, par la volonté de l'âme qui la meut diversement, suspendue de telle ou telle façon qu'elle a été une fois suspendue par les esprits agités de telle ou telle façon, alors cette glande poussera et déterminera ces esprits animaux de la même façon qu'ils avaient été auparavant repoussés par une semblable suspension de la glande. Il admet encore que chaque volonté de l'esprit est unie par la Nature à un certain mouvement déterminé de la glande. Par exemple, si quelqu'un a la volonté de regarder un objet éloigné, cette volonté fera que la pupille se dilate ; mais s'il pense seulement que la pupille doit se dilater, il ne lui servira de rien d'avoir la volonté de ce fait, parce que la [327] Nature n'a pas joint le mouvement de la glande qui sert à pousser les esprits vers le nerf optique de la façon qui convient pour dilater ou contracter la pupille, à la volonté de la dilater ou de la contracter, mais précisément à la volonté de regarder des objets éloignés ou rapprochés. Enfin il admet que, bien que chaque mouvement de cette glande paraisse être lié par la Nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, ils peuvent cependant, par l'habitude, être joints à d'autres ; ce qu'il s'efforce de prouver dans l'article 50 de la première partie des *Passions de l'Ame*. D'où il conclut qu'il n'est point d'âme si faible, qu'elle ne puisse, lorsqu'elle est bien dirigée, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions. Car celles-ci, comme il les définit, sont *des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte spécialement à elle, et qui* (qu'on le note bien) *sont produits, entretenus et fortifiés par quelque mouvement des esprits* (voir l'article 27 de la première partie des *Passions de l'Ame*). Mais, puisque à une volonté quelconque nous pouvons joindre un mouvement quelconque de la glande, et conséquemment des esprits, et que la détermination de la volonté dépend de notre seul pouvoir, si donc nous déterminons notre volonté par des jugements certains et fermes, suivant lesquels nous voulons diriger les actions de notre vie, et si nous joignons à ces ju-

gements les mouvements des passions que nous voulons avoir, nous acquerrons un empire absolu sur nos passions. Telle est l'opinion de cet homme illustre (autant que je la conjecture d'après ses paroles), et j'aurais eu peine à croire qu'elle a été émise par un si grand homme, si elle eût été moins subtile.

Certes je ne puis assez m'étonner que ce philosophe, qui s'était fermement résolu à ne rien déduire sinon de principes connus en eux-mêmes, et à ne rien affirmer sinon ce qu'il percevrait clairement et distinctement, et qui avait si souvent reproché aux Scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par des qualités occultes, soutienne [328] une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte. Qu'entend-il, je le demande, par union de l'esprit et du corps ? Quel concept clair et distinct, dis-je, a-t-il d'une pensée très étroitement unie à certaine petite portion de la quantité ? Je voudrais, à la vérité, qu'il eût expliqué cette union par sa cause prochaine. Mais il avait conçu l'esprit tellement distinct du corps, qu'il ne put assigner aucune cause particulière ni de cette union ni de l'esprit lui-même, et qu'il lui a été nécessaire d'avoir recours à la cause de l'Univers entier, c'est-à-dire à Dieu. Ensuite je voudrais bien savoir combien de degrés de mouvement l'esprit peut attribuer à cette glande pinéale, et avec quelle force il peut la tenir suspendue. Car je ne sais si cette glande est poussée de côté et d'autre plus lentement ou plus rapidement par l'esprit que par les esprits animaux, et si les mouvements des passions que nous avons étroitement joints à des jugements fermes ne peuvent en être d'autre part disjoints par des causes corporelles. D'où il suivrait que, bien que l'esprit se fût fermement proposé d'aller à la rencontre des dangers, et qu'à cette décision il eût joint les mouvements de l'audace, cependant à la vue du danger la glande se trouve suspendue de telle sorte que l'esprit ne puisse penser qu'à la fuite. Et certes, comme il n'est donné aucun rapport de la volonté au mouvement, nulle comparaison non plus n'est donnée entre la puissance ou les forces de l'esprit et celles du corps ; et conséquemment les forces de celui-ci ne peuvent nullement être déterminées par les forces de celui-là. Ajoutez à cela que cette glande ne se trouve pas située au milieu du cerveau de sorte qu'elle puisse être poussée de côté et d'autre aussi facilement et de tant de façons, et que tous les nerfs ne s'étendent pas jusqu'aux cavités du cerveau. Enfin je laisse de côté tout ce que Des-

cartes affirme de la volonté et de sa liberté, puisque j'en ai suffisamment et au-delà montré la fausseté.

Donc, comme la puissance de l'esprit, ainsi que je l'ai montré plus haut, se définit par la seule intelligence, les [329] remèdes aux sentiments, dont tout le monde, à la vérité, a l'expérience, mais qu'on ne paraît pas, je crois, observer avec soin ni voir distinctement, c'est par la seule connaissance de l'esprit que nous les déterminerons, et nous en déduirons tout ce qui regarde sa béatitude.

AXIOMES

Retour à la table des matières

I. – SI, DANS LE MÊME SUJET, DEUX ACTIONS CONTRAIRES SONT PROVOQUÉES, UN CHANGEMENT DEVRA NÉCESSAIREMENT SE PRODUIRE OU DANS L'UNE ET L'AUTRE, OU DANS UNE SEULE, JUSQU'A CE QUELLES CESSENT D'ÊTRE CONTRAIRES.

II. – LA PUISSANCE D'UN EFFET DE DÉFINIT PAR LA PUISSANCE DE SA CAUSE, EN TANT QUE SON ESSENCE S'EXPLIQUE OU SE DÉFINIT PAR L'ESSENCE DE SA CAUSE.

(Cet axiome est évident d'après la proposition 7 de la troisième partie.)

PROPOSITION I

Selon que les pensées et les idées des choses sont ordonnées et enchaînées dans l'esprit, de même les affections du corps, ou les images des choses, sont exactement ordonnées et enchaînées dans le corps.

DÉMONSTRATION

L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes (selon la proposition 7, partie II) que l'ordre et la connexion des choses, et inversement l'ordre et la connexion des choses sont les mêmes (selon les corollai-

res des propositions 6 et 7, partie II) que l'ordre et la connexion des idées. Aussi, de même que l'ordre et la connexion des idées dans l'esprit se font suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps (selon la proposition 18, partie II), de même, inversement (selon la proposition 2, partie III), l'ordre et la connexion des affections du corps se font selon que les [330] pensées et les idées des choses s'ordonnent et s'enchaînent dans l'esprit. C.Q.F.D.

PROPOSITION II

Si nous séparons une émotion de l'âme, ou un sentiment, de la pensée d'une cause extérieure, et que nous la joignions à d'autres pensées, alors l'amour ou la haine envers la cause extérieure seront détruits, de même que les flottements de l'âme qui naissent de ces sentiments.

DÉMONSTRATION

Ce qui, en effet, constitue la forme de l'amour ou de la haine, c'est la joie ou la tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure (selon les paragraphes 6 et 7 des définitions des sentiments) ; celle-ci donc étant enlevée, la forme de l'amour ou de la haine est enlevée en même temps ; et par conséquent ces sentiments, et ceux qui en naissent, sont détruits. C.Q.F.D.

PROPOSITION III

Un sentiment qui est une passion cesse d'être une passion, sitôt que nous en formons une idée claire et distincte.

DÉMONSTRATION

Un sentiment qui est une passion, est une idée confuse (selon la définition générale des sentiments). Si donc nous formons de ce sentiment une idée claire et distincte, cette idée ne se distinguera du sentiment même, en tant qu'il est rapporté à l'esprit seul, que par une raison (selon la proposition 21, partie II, avec son scolie), et par consé-

quent (selon la proposition 3, partie III) le sentiment cessera d'être une passion. C.Q.F.D.

[331]

COROLLAIRE

Un sentiment est donc d'autant plus en notre pouvoir, et l'esprit en pâtit d'autant moins, qu'il nous est plus connu.

PROPOSITION IV

Il n'est aucune affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct.

DÉMONSTRATION

Les choses qui sont communes à toutes ne peuvent être conçues, sinon de façon adéquate (selon la proposition 38, partie II) ; et par conséquent (selon la proposition 12 et le lemme 2 qui se trouve après le scolie de la proposition 13, partie II) il n'est aucune affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là qu'il n'y a aucun sentiment dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct. Un sentiment est, en effet, l'idée d'une affection du corps (selon la définition générale des sentiments), qui pour cette raison (selon la proposition précédente) doit envelopper quelque concept clair et distinct.

SCOLIE

Puisque rien n'est donné de quoi ne suive quelque effet (selon la proposition 36, partie I), et que tout ce qui suit d'une idée qui est adéquate en nous, nous le comprenons clairement et distinctement (selon la proposition 40, partie II), il suit de là que chacun a le pouvoir de se comprendre, soi et ses sentiments, clairement et distinctement, sinon d'une façon absolue, du moins en partie, et [332] conséquemment de faire qu'il pâtisse moins de ces sentiments. C'est donc à cela surtout que nous devons apporter notre soin, à connaître chaque sentiment,

autant qu'il est possible, clairement et distinctement, afin que de la sorte l'esprit soit déterminé par le sentiment à penser ce qu'il perçoit clairement et distinctement et en quoi il trouve pleine satisfaction, et afin que, par conséquent, le sentiment même soit séparé de la pensée d'une cause extérieure et joint à des pensées vraies. D'où il arrivera que non seulement l'amour, la haine, etc. seront détruits (selon la proposition 2), mais que l'appétit aussi ou les désirs, qui ont coutume de naître d'un tel sentiment, ne pourront avoir d'excès (selon la proposition 61, partie IV). Il faut en effet, remarquer avant tout qu'il n'y a qu'un seul et même appétit par lequel on dit que l'homme est actif aussi bien que passif. Par exemple, nous avons montré qu'il en est disposé avec la nature humaine de telle sorte que chacun appète que les autres vivent d'après ses propres dispositions (voir le scolie de la proposition 31, partie III). Or cet appétit, chez un homme qui n'est pas conduit par la Raison, est une passion, qu'on appelle l'ambition et qui ne diffère pas beaucoup de l'orgueil ; et, au contraire, chez un homme qui vit d'après le commandement de la Raison, c'est une action ou une vertu, qu'on appelle la moralité (voir le scolie 1 de la proposition 37, partie IV, et la seconde démonstration de cette même proposition). Et de cette façon tous les appétits ou désirs sont des passions dans la mesure seulement où ils naissent d'idées inadéquates, et ils s'adjoignent à la vertu quand ils sont provoqués ou engendrés par des idées adéquates. Car tous les désirs par lesquels nous sommes déterminés à faire quelque chose peuvent naître aussi bien d'idées adéquates que d'idées inadéquates (voir la proposition 59, partie IV). Et (pour en revenir au point d'où je me suis écarté), à part ce remède aux sentiments qui consiste dans leur connaissance vraie, on n'en peut concevoir aucun autre supérieur qui dépende de notre pouvoir, puisqu'il n'est donné aucune autre puissance [333] de l'esprit que celle de penser et de former des idées adéquates, comme nous l'avons montré plus haut (selon la proposition 3, partie III).

PROPOSITION V

Le sentiment envers une chose que nous imaginons simplement, et non comme nécessaire, ni comme possible, ni comme contingente, est, toutes circonstances égales d'ailleurs, le plus grand de tous.

DÉMONSTRATION

Le sentiment envers une chose que nous imaginons être libre est plus grand qu'envers une nécessaire (selon la proposition 49, partie III), et conséquemment encore plus grand qu'envers celle que nous imaginons comme possible ou contingente (selon la proposition 11, partie IV). Or imaginer une chose comme libre ne peut être rien d'autre que de l'imaginer simplement, en tant que nous ignorons les causes par lesquelles elle a été déterminée à agir (selon ce que nous avons montré au scolie de la proposition 35, partie II). Donc le sentiment envers une chose que nous imaginons simplement est plus grand, toutes circonstances égales d'ailleurs, qu'envers une chose nécessaire, possible ou contingente, et conséquemment le plus grand. C.Q.RD.

PROPOSITION VI

Dans la mesure où l'esprit comprend toutes les choses comme nécessaires, il a sur les sentiments une puissance plus grande, autrement dit il en pâtit moins.

DÉMONSTRATION

L'esprit comprend que toutes les choses sont nécessaires (selon la proposition 29, partie I) et sont déterminées, par une liaison infinie de causes, à exister et à produire [334] un effet (selon la proposition 28, partie I) ; et par conséquent (selon la proposition précédente), il fait dans la même mesure qu'il pâtit moins des sentiments qui en naissent, et (selon la proposition 48, partie III) qu'il est moins affecté envers elles. C.Q.F.D.

SCOLIE

D'autant plus cette connaissance, à savoir que les choses sont nécessaires, s'applique aux choses particulières que nous imaginons plus distinctement et plus vivement, d'autant plus grande est cette puissance de l'esprit sur les sentiments, ce dont témoigne aussi l'expérience elle-même. Nous voyons, en effet, que la tristesse provenant de la perte de quelque bien s'adoucit, sitôt que l'homme qui a perdu ce bien considère qu'il n'aurait pu être conservé d'aucune manière. De même encore nous voyons que personne n'a pitié d'un petit enfant, parce qu'il ne sait pas parler, marcher, raisonner, et qu'il vit enfin tant d'années presque inconscient de lui-même. Mais si la plupart naissaient adultes, et un ou deux, petits enfants, alors chacun aurait pitié des enfants, parce qu'on considérerait alors l'enfance non comme une chose naturelle et nécessaire, mais comme un vice ou une faute de la Nature. Et nous pourrions faire plusieurs autres remarques de cette façon.

PROPOSITION VII

Les sentiments qui naissent de la Raison ou sont provoqués par elle, sont, si l'on a égard au temps, plus puissants que ceux qui se rapportent aux choses particulières que nous considérons comme absentes.

DÉMONSTRATION

Nous ne considérons pas une chose comme absente d'après le sentiment par lequel nous l'imaginons, mais de ce que le corps est affecté d'un autre sentiment qui [335] exclut l'existence de cette chose (selon la proposition 17, partie II). C'est pourquoi le sentiment qui se rapporte à la chose que nous considérons comme absente n'est pas de nature telle qu'il surpasse les autres actions de l'homme et sa puissance (voir à ce sujet la proposition 6, partie IV), mais au contraire il est de nature telle qu'il puisse être empêché de quelque façon par les sentiments qui excluent l'existence de sa cause extérieure (selon la proposition 9, partie IV). Or un sentiment qui naît de la Raison se rapporte nécessairement aux propriétés communes des choses (voir la définition de la Raison au scolie 2 de la proposition 40, partie II), que nous considé-

rons toujours comme présentes (car rien ne peut être donné qui en exclue l'existence présente) et que nous imaginons toujours de la même façon (selon la proposition 38, partie II). Aussi un tel sentiment demeure-t-il toujours le même, et conséquemment (selon l'axiome 1) les sentiments qui lui sont contraires et qui ne sont point favorisés par leurs causes extérieures, devront de plus en plus s'accommoder à lui, jusqu'à ce qu'ils ne lui soient plus contraires ; et c'est dans cette mesure qu'un sentiment qui naît de la Raison est plus puissant. C.Q.F.D.

PROPOSITION VIII

D'autant un sentiment est provoqué par plus de causes concourant ensemble, d'autant il est plus grand.

DÉMONSTRATION

Plusieurs causes ensemble peuvent plus que si elles étaient en plus petit nombre (selon la proposition 7, partie III), et par conséquent (selon la proposition 5, partie IV) d'autant un sentiment est provoqué par plus de causes ensemble, d'autant il est plus fort. C.Q.F.D.

[336]

SCOLIE

Cette proposition est évidente aussi d'après l'axiome 2 de cette partie.

PROPOSITION IX

Un sentiment qui se rapporte à plusieurs et différentes causes que l'esprit considère en même temps que le sentiment lui-même, est moins nuisible, et nous en pâtissons moins, et nous sommes moins affectés envers chacune des causes, que s'il s'agit d'un autre sentiment également grand, qui se rapporte à une seule cause ou à un plus petit nombre de causes.

DÉMONSTRATION

Un sentiment est mauvais ou nuisible dans la mesure seulement où il empêche l'esprit de pouvoir penser (selon les propositions 26 et 27, partie IV). Et par conséquent ce sentiment par lequel l'esprit est déterminé à considérer plusieurs objets à la fois est moins nuisible qu'un autre sentiment également grand qui retient l'esprit dans la seule considération d'un unique objet ou d'un plus petit nombre d'objets, de façon qu'il ne puisse penser à d'autres. Ce qui était le premier point.

D'autre part, comme l'essence de l'esprit, c'est-à-dire (selon la proposition 7, partie III) sa puissance, consiste dans la seule pensée (selon la proposition 11, partie II), l'esprit pâtit donc moins d'un sentiment par lequel il est déterminé à considérer plusieurs objets à la fois, que d'un sentiment également grand qui tient l'esprit occupé à la seule considération d'un unique objet ou d'un plus petit nombre d'objets. Ce qui était le second point.

Enfin, ce sentiment (selon la proposition 48, partie III), en tant qu'il se rapporte à plusieurs causes extérieures, est moindre aussi envers chacune d'elles. C.Q.F.D.

[337]

PROPOSITION X

Aussi longtemps que nous ne sommes pas tourmentés par des sentiments qui sont contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre conforme à l'entendement.

DÉMONSTRATION

Les sentiments qui sont contraires à notre nature c'est-à-dire (selon la proposition 30, partie IV) qui sont mauvais, sont mauvais dans la mesure où ils empêchent l'esprit de comprendre (selon la proposition 27, partie IV). Aussi longtemps donc que nous ne sommes pas tourmentés par des sentiments qui sont contraires à notre nature, aussi longtemps la puissance de l'esprit, par laquelle il s'efforce de com-

prendre les choses (selon la proposition 26, partie IV), n'est pas empêchée, et par conséquent aussi longtemps il a le pouvoir de former des idées claires et distinctes et de les déduire les unes des autres (voir le scolie 2 de la proposition 40 et le scolie de la proposition 47, partie II) ; et conséquemment (selon la proposition 1) aussi longtemps nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre conforme à l'entendement. C.Q.F.D.

SCOLIE

Par ce pouvoir d'ordonner et d'enchaîner convenablement les affections du corps, nous pouvons faire que nous ne soyons pas facilement affectés de mauvais sentiments. Car (selon la proposition 7) une plus grande force est requise pour empêcher les sentiments ordonnés et enchaînés suivant un ordre conforme à l'entendement, que pour empêcher les sentiments incertains et vagues. Le mieux donc que nous puissions faire, aussi longtemps que nous [338] n'avons pas une connaissance parfaite de nos sentiments, c'est de concevoir une droite manière de vivre, autrement dit des principes certains de la vie, et de les graver dans notre mémoire, et de continuellement les appliquer aux choses particulières qui se rencontrent fréquemment dans la vie, de façon que notre imagination en soit amplement affectée et qu'ils nous soient toujours présents.

Par exemple, parmi les principes de la vie, nous avons posé (voir la proposition 46, partie IV, avec son scolie) que la haine doit être vaincue par l'amour ou la générosité, et non pas compensée par une haine réciproque. Or, pour que nous ayons ce précepte de la Raison toujours présent, lorsqu'il sera utile, il faut souvent penser aux injures que se font communément les hommes et méditer de quelle façon et par quelle voie elles peuvent être le mieux repoussées par la générosité ; de la sorte, en effet, nous joindrons l'image de l'injure à l'imagination de ce principe, et (selon la proposition 18, partie II) il nous sera toujours présent lorsqu'une injure nous sera faite. Que si nous avons présents aussi la raison de notre véritable intérêt et aussi du bien qui suit d'une mutuelle amitié et d'une commune société, et en outre que la souveraine satisfaction de l'âme naît de la droite manière de vivre (selon la proposition 52, partie IV), et que les hommes, comme les autres choses, agissent par nécessité de nature : alors l'injure, autrement dit la haine qui a coutume d'en naître occupera la plus petite partie de l'imagination et sera facilement surmontée ; ou si la colère, qui a cou-

tume de naître des plus grandes injures, n'est pas aussi facilement surmontée, elle le sera cependant, quoique non sans flottement de l'âme, en un espace de temps beaucoup moindre que si nous ne nous fussions pas livrés auparavant à ces méditations, comme cela est évident d'après les propositions 6, 7 et 8 de cette partie.

En ce qui concerne la fermeté, en vue de chasser la crainte, il faut penser de la même façon, à savoir qu'il faut dénombrer et imaginer souvent les dangers communs [339] de la vie, et comment ils peuvent être le mieux évités et surmontés par la présence d'esprit et la force d'âme. Mais il faut remarquer qu'en ordonnant nos pensées et nos images, il nous faut toujours porter attention (selon le corollaire de la proposition 63, partie IV, et la proposition 59, partie III) sur ce qu'il y a de bon dans chaque chose, afin d'être ainsi toujours déterminés à agir par un sentiment de joie. Par exemple, si quelqu'un voit qu'il recherche trop la gloire, qu'il pense au bon usage qu'on en doit faire, et à quelle fin elle doit être recherchée et par quels moyens elle peut être acquise, mais non au mauvais usage qu'on en peut faire, et à sa vanité, et à l'inconstance des hommes, ou à d'autres choses de cette sorte auxquelles personne ne pense sinon d'une âme chagrine. Car c'est de telles pensées que les ambitieux surtout s'affligent le plus, quand ils désespèrent de parvenir à l'honneur qu'ils sollicitent, et, tandis qu'ils vomissent leur colère, ils veulent paraître sages. Aussi est-il certain que ceux-là sont le plus désireux de gloire, qui crient le plus sur le mauvais usage qu'on en fait et sur la vanité du monde. Et cela n'est pas propre aux ambitieux, mais est commun à tous ceux à qui la fortune est adverse et qui sont d'âme impuissante. En effet, l'avare, même pauvre, ne cesse de parler du mauvais usage de l'argent et des vices des riches ; ce par quoi il ne fait rien d'autre que de s'affliger et de montrer aux autres qu'il supporte d'une âme hostile non seulement sa pauvreté, mais encore les richesses des autres. De même aussi ceux qui sont mal reçus de leur maîtresse ne pensent à rien qu'à l'inconstance des femmes, à leur esprit de tromperie et à leurs autres vices dont on parle tant, toutes choses qu'ils oublient aussitôt, dès qu'ils sont de nouveau accueillis par leur maîtresse.

C'est pourquoi celui qui s'étudie à régler ses sentiments et ses appétits d'après le seul amour de la Liberté, il s'efforcera, autant qu'il peut, de connaître les vertus et leurs causes, et de remplir son âme du contentement qui naît de leur connaissance vraie ; mais pas du tout de

[340] considérer les vices des hommes, de ravaler les hommes et de se réjouir d'une fausse apparence de liberté. Et celui qui observera diligemment cette règle (ce qui n'est pas difficile) et la mettra en pratique, il pourra certes en peu de temps diriger le plus souvent ses actions sous l'empire de la Raison.

PROPOSITION XI

D'autant une image se rapporte à plus de choses, d'autant elle est plus fréquente, autrement dit elle revit plus souvent et occupe davantage l'esprit.

DÉMONSTRATION

D'autant, en effet, une image, autrement dit un sentiment se rapporte à plus de choses, d'autant sont données plus de causes par lesquelles il peut être provoqué et favorisé, toutes causes que l'esprit (selon l'hypothèse) considère à la fois d'après le sentiment lui-même ; et par conséquent le sentiment est d'autant plus fréquent, autrement dit il revit plus souvent, et (selon la proposition 8) il occupe davantage l'esprit. C.Q.F.D.

PROPOSITION XII

Les images des choses se joignent plus facilement qu'aux autres, aux images qui se rapportent aux choses que nous comprenons clairement et distinctement.

DÉMONSTRATION

Les choses que nous comprenons clairement et distinctement sont ou bien les propriétés communes des choses, ou bien celles qui s'en déduisent (voir la définition de la Raison au scolie 2 de la proposition 40, partie II), et conséquemment elles sont plus souvent (selon la proposition précédente) provoquées en nous ; et par conséquent il peut plus facilement se faire que nous considérions les [341] autres choses à la fois avec celles-ci qu'avec d'autres, et conséquemment (selon la

proposition 18, partie II) qu'elles se joignent plus facilement à celles-ci qu'à d'autres. C.Q.F.D.

PROPOSITION XIII

D'autant une image est jointe à un plus grand nombre d'autres, d'autant plus souvent elle revit.

DÉMONSTRATION

En effet, d'autant une image est jointe à un plus grand nombre d'autres, d'autant plus de causes (selon la proposition 18, partie II) sont données, par lesquelles elle peut être provoquée. C.Q.F.D.

PROPOSITION XIV

L'esprit peut faire que toutes les affections du corps, autrement dit les images des choses, soient rapportées à l'idée de Dieu.

DÉMONSTRATION

Il n'est aucune affection du corps dont l'esprit ne puisse former quelque concept clair et distinct (selon la proposition 4) ; et par conséquent il peut faire (selon la proposition 15, partie I) que toutes soient rapportées à l'idée de Dieu. C.Q.F.D.

PROPOSITION XV

Celui qui se comprend, soi et ses sentiments, clairement et distinctement, aime Dieu, et d'autant plus qu'il se comprend davantage, soi et ses sentiments.

[342]

DÉMONSTRATION

Celui qui se comprend, soi et ses sentiments, clairement et distinctement, se réjouit (selon la proposition 53, partie III), et cela avec accompagnement de l'idée de Dieu (selon la proposition précédente) ; et par conséquent (selon le paragraphe 6 des définitions des sentiments), il aime Dieu, et (pour la même raison) d'autant plus qu'il se comprend davantage, soi et ses sentiments. C.Q.F.D.

PROPOSITION XVI

Cet amour envers Dieu doit occuper l'esprit au plus haut point.

DÉMONSTRATION

Cet amour, en effet, est joint à toutes les affections du corps (selon la proposition 14), par lesquelles toutes il est favorisé (selon la proposition 15) ; et par conséquent (selon la proposition 11) il doit occuper l'esprit au plus haut point. C.Q.F.D.

PROPOSITION XVII

Dieu est exempt de passions et n'est affecté d'aucun sentiment de joie ou de tristesse.

DÉMONSTRATION

Toutes les idées, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, sont vraies (selon la proposition 32, partie II), c'est-à-dire (selon la définition 4, partie II) adéquates ; et par conséquent (selon la définition générale des sentiments) Dieu est exempt de passions.

D'autre part, Dieu ne peut passer ni à une perfection plus grande ni à une moindre (selon le corollaire 2 de la proposition 20, partie I) ; et par conséquent (selon les paragraphes 2 et 3 des définitions des sentiments) il n'est affecté d'aucun sentiment de joie ni de tristesse. C.Q.F.D.

[343]

COROLLAIRE

Dieu, à proprement parler, n'aime personne et n'a personne en haine. Car Dieu (selon la proposition précédente) n'est affecté d'aucun sentiment de joie ni de tristesse, et conséquemment (selon les paragraphes 6 et 7 des définitions des sentiments) il n'aime non plus personne et n'a personne en haine.

PROPOSITION XVIII

Personne ne peut avoir Dieu en haine.

DÉMONSTRATION

L'idée de Dieu, qui est en nous, est adéquate et parfaite (selon les propositions 46 et 47, partie II) ; et par conséquent dans la mesure où nous considérons Dieu, nous sommes actifs (selon la proposition 3, partie III) ; et conséquemment (selon la proposition 59, partie III) aucune tristesse ne peut être donnée qu'accompagne l'idée de Dieu, c'est-à-dire (selon le paragraphe 7 des définitions des sentiments) que personne ne peut avoir Dieu en haine, C.Q.F.D.

COROLLAIRE

L'amour envers Dieu ne peut se tourner en haine.

SCOLIE

Mais on peut objecter que, en comprenant Dieu comme la cause de toutes choses, par là même nous considérons Dieu comme cause de tristesse. Or à cela je réponds que, dans la mesure où nous comprenons les causes de la tristesse, elle cesse (selon la proposition 3) d'être une passion, c'est-à-dire (selon la proposition 59, partie III) qu'elle cesse d'être tristesse ; et par conséquent dans la mesure où nous comprenons que Dieu est cause de tristesse, nous nous réjouissons.

[344]

PROPOSITION XIX

Qui aime Dieu ne peut faire effort pour que Dieu l’aime en retour.

DÉMONSTRATION

Si l’homme faisait un tel effort, il désirerait donc (selon le corollaire de la proposition 17) que Dieu, qu’il aime, ne fût pas Dieu, et conséquemment (selon la proposition 19, partie III) il désirerait être contristé, ce qui (selon la proposition 28, partie III) est absurde. Donc qui aime Dieu, etc. C.Q.F.D.

PROPOSITION XX

Cet amour envers Dieu ne peut être souillé par un sentiment ni d’envie ni de jalousie ; mais il est d’autant plus favorisé que nous imaginons un plus grand nombre d’hommes joints à Dieu par le même lien d’amour.

DÉMONSTRATION

Cet amour envers Dieu est le souverain bien, que nous pouvons appéter d’après le commandement de la Raison (selon la proposition 28, partie IV), et il est commun à tous les hommes (selon la proposition 36, partie IV), et nous désirons que tous en jouissent (selon la proposition 37, partie IV) ; et par conséquent (selon le paragraphe 23 des définitions des sentiments) il ne peut être sali par un sentiment d’envie, ni même (selon la proposition 18, et la définition de la jalousie qu’on voit au scolie de la proposition 35, partie III) par un sentiment de jalousie ; mais, au contraire (selon la proposition 31, partie III), il doit être d’autant plus favorisé que nous imaginons qu’un plus grand nombre d’hommes en jouissent. C.Q.F.D.

[345]

SCOLIE

Nous pouvons montrer de la même façon qu'il n'est donné aucun sentiment qui soit directement contraire à cet amour, par lequel cet amour même puisse être détruit ; et par conséquent nous pouvons conclure que cet amour envers Dieu est le plus constant de tous les sentiments, et que, en tant qu'il se rapporte au corps, il ne peut être détruit, si ce n'est avec le corps lui-même. En tant qu'il se rapporte à l'esprit seul, nous verrons par la suite de quelle nature il est.

Voilà donc que j'ai réuni tous les remèdes aux sentiments, autrement dit tout ce que l'esprit, considéré en soi seul, peut contre les sentiments. D'où il apparaît que la puissance de l'esprit sur les sentiments consiste :

1° Dans la connaissance même des sentiments (voir le scolie de la proposition 4) ;

2° En ce que l'esprit sépare les sentiments d'avec la pensée d'une cause extérieure que nous imaginons confusément (voir la proposition 2, avec ce même scolie de la proposition 4) ;

3° Dans le temps, par lequel les affections qui se rapportent aux choses que nous comprenons surmontent celles qui se rapportent aux choses que nous concevons d'une façon confuse ou tronquée (voir la proposition 7) ;

4° Dans la multitude des causes par lesquelles sont favorisées les affections qui se rapportent aux propriétés communes des choses ou à Dieu (voir les propositions 9 et 11) ;

5° Enfin dans l'ordre où l'esprit peut ordonner ses sentiments et les enchaîner entre eux (voir le scolie de la proposition 10, et, de plus, les propositions 12, 13 et 14).

Mais, pour mieux comprendre cette puissance de l'esprit sur les sentiments, il faut remarquer avant tout que nous appelons grands les sentiments, quand nous comparons le sentiment d'un homme avec le sentiment d'un autre et [346] que nous voyons l'un tourmenté plus que l'autre par le même sentiment, ou bien quand nous comparons entre eux les sentiments d'un seul et même homme et que nous trouvons celui-ci affecté ou ému par un sentiment plus que par un autre.

Car (selon la proposition 5, partie IV) la force d'un sentiment quelconque se définit par la puissance d'une cause extérieure comparée avec la nôtre. Or la puissance de l'esprit se définit par la seule connaissance, et son impuissance ou sa passion par la seule privation de connaissance, c'est-à-dire qu'elle s'estime selon ce par quoi les idées sont dites inadéquates. D'où il suit que cet esprit est au plus haut point passif, dont des idées inadéquates constituent la plus grande partie, de sorte qu'on le distingue plus par ce en quoi il est passif que par ce en quoi il est actif ; et au contraire cet esprit est au plus haut point actif, dont des idées adéquates constituent la plus grande partie, de sorte que, encore que autant d'idées inadéquates soient en celui-ci qu'en celui-là, on le distingue cependant plus par les idées adéquates que l'on attribue à la vertu humaine que par les idées inadéquates qui prouvent l'impuissance humaine.

Il faut remarquer ensuite que les chagrins et l'infortune de l'âme tirent principalement leur origine d'un trop grand amour envers une chose qui est soumise à beaucoup de changements et dont nous ne pouvons jamais être maîtres. Personne, en effet, n'a de souci ou d'anxiété d'aucune chose, sinon de celle qu'il aime ; et les injures, les soupçons, les inimitiés, etc., ne naissent que de l'amour envers les choses dont personne ne peut être réellement maître. Aussi concevons-nous facilement par là ce que peut sur les sentiments la connaissance claire et distincte, et principalement ce troisième genre de connaissance (au sujet duquel voir le scolie de la proposition 47, partie II), dont le fondement est la connaissance même de Dieu. Cette connaissance, en effet, si elle n'enlève pas absolument les sentiments en tant qu'ils sont des passions (voir la proposition 3 avec le scolie de la proposition 4), fait au [347] moins qu'ils constituent la moindre partie de l'esprit (voir la proposition 14). En outre, elle engendre un amour envers une chose immuable et éternelle (voir la proposition 15) et dont nous sommes réellement maîtres (voir la proposition 45, partie II) ; et par suite cet amour ne peut être souillé d'aucun des vices qui se trouvent dans l'amour commun, mais il peut devenir toujours de plus en plus grand (selon la proposition 15), et occuper la plus grande partie de l'esprit (selon la proposition 16), et l'affecter largement.

J'en ai ainsi terminé avec tout ce qui regarde cette vie présente. En effet, ce que j'ai dit au commencement de ce scolie, à savoir que dans ce peu de propositions j'ai embrassé tous les remèdes aux sentiments,

chacun pourra le voir facilement, qui portera son attention sur ce que nous avons dit dans ce scolie, et en même temps sur les définitions de l'esprit et de ses sentiments, et enfin sur les propositions 1 et 3 de la troisième partie. Il est donc temps maintenant que je passe à ce qui touche à la durée de l'esprit sans relation au corps.

PROPOSITION XXI

L'esprit ne peut rien imaginer et ne peut se souvenir des choses passées, si ce n'est pendant la durée du corps.

DÉMONSTRATION

L'esprit n'exprime l'existence actuelle de son corps et ne conçoit aussi les affections du corps comme actuelles, si ce n'est pendant la durée du corps (selon le corollaire de la proposition 8, partie II) ; et conséquemment (selon la proposition 26, partie II) il ne conçoit aucun corps comme existant en acte, si ce n'est pendant la durée de son corps ; et par suite il ne peut rien imaginer (voir la définition de l'imagination au scolie de la proposition 17, partie II) et ne peut se souvenir des choses passées, si ce n'est pendant la durée de son corps (voir la définition de [348] la mémoire au scolie de la proposition 18, partie II). C.Q.F.D.

PROPOSITION XXII

II est cependant nécessairement donné en Dieu une idée qui exprime l'essence de tel et tel corps humain sous l'espèce de l'éternité.

DÉMONSTRATION

Dieu est non seulement la cause de l'existence de tel et tel corps humain, mais encore de leur essence (selon la proposition 25, partie I), laquelle par suite doit être nécessairement conçue par l'essence même de Dieu (selon l'axiome 4, partie I), et cela avec une certaine nécessité éternelle (selon la proposition 16, partie I) ; et ce concept doit donc

être nécessairement donné en Dieu (selon la proposition 3, partie II). C.Q.F.D.

PROPOSITION XXIII

L'esprit humain ne peut être absolument détruit avec le corps, mais il en persiste quelque chose qui est éternel.

DÉMONSTRATION

Il est nécessairement donné en Dieu un concept ou une idée qui exprime l'essence du corps humain (selon la proposition précédente), et qui, pour cette raison, est nécessairement quelque chose qui appartient à l'essence de l'esprit humain (selon la proposition 13, partie II). Mais nous n'attribuons à l'esprit humain aucune durée qui puisse être définie par le temps, si ce n'est en tant qu'il exprime l'existence actuelle du corps, laquelle s'explique par la durée et peut être définie par le temps ; c'est-à-dire (selon le corollaire de la proposition 8, partie II) que nous ne lui accordons la durée que pendant la durée du corps. Comme [349] cependant ce qui est conçu avec une certaine nécessité éternelle par l'essence même de Dieu est néanmoins quelque chose (selon la proposition précédente), ce quelque chose qui appartient à l'essence de l'esprit sera nécessairement éternel. C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette idée, comme nous l'avons dit, qui exprime l'essence du corps sous l'espèce de l'éternité, est un certain mode de penser qui appartient à l'essence de l'esprit et qui est nécessairement éternel. Et cependant il ne peut se faire que nous nous souvenions d'avoir existé avant le corps, puisque aucunes traces n'en peuvent être données dans le corps, et que l'éternité ne peut être définie par le temps ni avoir aucune relation au temps. Mais néanmoins nous sentons et nous savons par expérience que nous sommes éternels. Car l'esprit ne sent pas moins les choses qu'il conçoit en les comprenant que celles qu'il a dans la mémoire. En effet, les yeux de l'esprit, par lesquels il voit et observe les choses, sont les démonstrations elles-mêmes. Aussi, quoique nous ne nous souvenions pas d'avoir existé avant le corps, nous sentons cependant que notre esprit, en tant qu'il enveloppe l'essence

du corps sous l'espèce de l'éternité, est éternel, et que cette existence de l'esprit ne peut être définie par le temps ou expliquée par la durée. On peut donc dire que notre esprit dure et son existence peut être définie par un temps déterminé, dans la mesure seulement où il enveloppe l'existence actuelle du corps ; et dans cette mesure seulement il a la puissance de déterminer par le temps l'existence des choses et de les concevoir dans la durée.

PROPOSITION XXIV

D'autant plus nous comprenons les choses particulières, d'autant plus nous comprenons Dieu.

[350]

DÉMONSTRATION

Cela est évident d'après le corollaire de la proposition 25 de la première partie.

PROPOSITION XXV

Le suprême effort de l'esprit et sa souveraine vertu, c'est de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance.

DÉMONSTRATION

Le troisième genre de connaissance s'étend de l'idée adéquate de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses (en voir la définition au scolie 2 de la proposition 40, partie II) ; et d'autant plus nous comprenons les choses de cette façon, d'autant plus (selon la proposition précédente) nous comprenons Dieu ; et par suite (selon la proposition 28, partie IV) la souveraine vertu de l'esprit, c'est-à-dire (selon la définition 8, partie IV) la puissance ou la nature de l'esprit, autrement dit (selon la proposition 7, partie III) son suprême effort, c'est de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXVI

D'autant l'esprit est plus apte à comprendre les choses par le troisième genre de connaissance, d'autant plus il désire comprendre les choses par ce même genre de connaissance.

DÉMONSTRATION

Cela est évident. Car dans la mesure où nous concevons que l'esprit est apte à comprendre les choses par ce genre de connaissance, nous le concevons comme déterminé à comprendre les choses par ce même genre de connaissance, et conséquemment (selon le paragraphe 1 des définitions [351] des sentiments) d'autant l'esprit est plus apte à cela, d'autant plus il le désire. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXVII

De ce troisième genre de connaissance naît la plus grande satisfaction de l'esprit qui puisse être donnée.

DÉMONSTRATION

La souveraine vertu de l'esprit, c'est de connaître Dieu (selon la proposition 28, partie IV), autrement dit de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance (selon la proposition 25) ; et cette vertu est certes d'autant plus grande que l'esprit connaît davantage les choses par ce genre de connaissance (selon la proposition 24) ; et par conséquent celui qui connaît les choses par ce genre de connaissance passe à la plus grande perfection humaine, et conséquemment (selon le paragraphe 2 des définitions des sentiments) est affecté de la plus grande joie, et cela (selon la proposition 43, partie II) avec accompagnement de l'idée de soi-même et de sa propre vertu ; et par suite (selon le paragraphe 25 des définitions des sentiments) de ce genre de connaissance naît la plus grande satisfaction qui puisse être donnée. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXVIII

L'effort ou le désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut naître du premier genre de connaissance, mais bien du deuxième.

DÉMONSTRATION

Cette proposition est évidente par elle-même. Car tout ce que nous comprenons clairement et distinctement, nous le comprenons ou par soi, ou par ce qui se conçoit par soi ; c'est-à-dire que les idées qui sont en nous claires et distinctes, autrement dit qui se rapportent au troisième genre [352] de connaissance (voir le scolie 2 de la proposition 40, partie II), ne peuvent suivre d'idées tronquées et confuses, qui (selon le même scolie) se rapportent au premier genre de connaissance, mais d'idées adéquates, autrement dit (selon le même scolie) du deuxième et du troisième genre de connaissance ; et par suite (selon le paragraphe 1 des définitions des sentiments) le désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut naître du premier, mais bien du deuxième. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXIX

Tout ce que l'esprit comprend sous l'espèce de l'éternité, il le comprend, non du fait qu'il conçoit l'existence actuelle présente du corps, mais du fait qu'il conçoit l'essence du corps sous l'espèce de l'éternité.

DÉMONSTRATION

Dans la mesure où l'esprit conçoit l'existence présente de son corps, il conçoit la durée, qui peut se déterminer par le temps, et dans cette mesure seulement il a la puissance de concevoir les choses en relation avec le temps (selon la proposition 21 de cette partie et la proposition 26, partie II). Or l'éternité ne peut s'expliquer par la durée (selon la définition 8, partie I, et son explication). Donc l'esprit, dans cette mesure, n'a pas le pouvoir de concevoir les choses sous l'espèce

de l'éternité. Mais, comme il est de la nature de la Raison de concevoir les choses sous l'espèce de l'éternité (selon le corollaire 2 de la proposition 44, partie II), et qu'il appartient aussi à la nature de l'esprit de concevoir l'essence du corps sous l'espèce de l'éternité (selon la proposition 23), et qu'à part ces deux choses, rien d'autre n'appartient à l'essence de l'esprit (selon la proposition 13, partie II) : donc cette puissance de concevoir les choses sous l'espèce de l'éternité n'appartient à l'esprit, si ce n'est en tant qu'il conçoit l'essence du corps sous l'espèce de l'éternité. C.Q.F.D.

[353]

SCOLIE

Nous concevons les choses comme actuelles de deux façons : ou en tant que nous concevons qu'elles existent en relation avec un certain temps et un certain lieu, ou en tant que nous concevons qu'elles sont contenues en Dieu et qu'elles suivent de la nécessité de la nature divine. Or celles qui sont conçues de cette seconde façon comme vraies ou réelles, nous les concevons sous l'espèce de l'éternité, et leurs idées enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu, comme nous l'avons montré par la proposition 45 de la deuxième partie, dont on verra aussi le scolie.

PROPOSITION XXX

Notre esprit, dans la mesure où il se connaît, soi et le corps, sous l'espèce de l'éternité, a nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'il est en Dieu et est conçu par Dieu.

DÉMONSTRATION

L'éternité est l'essence même de Dieu, en tant que celle-ci enveloppe l'existence nécessaire (selon la définition 8, partie I). Donc concevoir les choses sous l'espèce de l'éternité, c'est concevoir les choses en tant qu'elles se conçoivent par l'essence de Dieu comme des êtres réels, autrement dit en tant que par l'essence de Dieu elles enveloppent l'existence. Et par conséquent notre esprit, dans la mesure où il se conçoit, soi et le corps, sous l'espèce de l'éternité, a nécessairement la connaissance de Dieu et sait, etc. C.Q.F.D.

PROPOSITION XXXI

Le troisième genre de connaissance dépend de l'esprit comme de sa cause formelle, en tant que l'esprit lui-même est éternel.

[354]

DÉMONSTRATION

L'esprit ne conçoit rien sous l'espèce de l'éternité, si ce n'est en tant qu'il conçoit l'essence de son corps sous l'espèce de l'éternité (selon la proposition 29), c'est-à-dire (selon les propositions 21 et 23) si ce n'est en tant qu'il est éternel ; et par conséquent (selon la proposition précédente), en tant qu'il est éternel, il a la connaissance de Dieu, laquelle connaissance certes est nécessairement adéquate (selon la proposition 46, partie II) ; et par suite l'esprit, en tant qu'il est éternel, est apte à connaître tout ce qui peut suivre de cette connaissance donnée de Dieu (selon la proposition 40, partie II), c'est-à-dire à connaître les choses par le troisième genre de connaissance (en voir la définition au scolie 2 de la proposition 40, partie II), dont pour cette raison l'esprit (selon la définition 1, partie III), en tant qu'il est éternel, est la cause adéquate ou formelle. C.Q.F.D.

SCOLIE

Donc d'autant plus chacun est capable de ce genre de connaissance, d'autant mieux il est conscient de soi-même et de Dieu, c'est-à-dire d'autant il est plus parfait et plus heureux ; ce qui se verra encore plus clairement par ce qui suit. Mais il faut remarquer ici que, bien que nous soyons maintenant certains que l'esprit est éternel en tant qu'il conçoit les choses sous l'espèce de l'éternité, cependant, pour expliquer plus facilement et faire mieux comprendre ce que nous voulons montrer, nous le considérerons comme s'il commençait maintenant d'être et comme s'il commençait maintenant de comprendre les choses sous l'espèce de l'éternité, ainsi que nous avons fait jusqu'ici et qu'il nous est permis de faire sans aucun danger d'erreur, pourvu que nous ayons la précaution de ne rien conclure, sinon de prémisses évidentes.

[355]

PROPOSITION XXXII

Tout ce que nous comprenons par le troisième genre de connaissance, nous en éprouvons du plaisir, et cela avec accompagnement de l'idée de Dieu en tant que cause.

DÉMONSTRATION

De ce genre de connaissance naît la plus grande satisfaction de l'esprit qui puisse être donnée, c'est-à-dire (selon le paragraphe 25 des définitions des sentiments) la plus grande joie, et cela avec accompagnement de l'idée de soi-même (selon la proposition 27), et conséquemment (selon la proposition 30) avec accompagnement aussi de l'idée de Dieu, en tant que cause. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Du troisième genre de connaissance naît nécessairement l'Amour intellectuel de Dieu. Car de ce genre de connaissance naît (selon la proposition précédente) la joie qu'accompagne l'idée de Dieu en tant que cause, c'est-à-dire (selon le paragraphe 6 des définitions des sentiments) l'amour de Dieu, non en tant que nous l'imaginons comme présent (selon la proposition 29), mais en tant que nous comprenons que Dieu est éternel ; et c'est ce que j'appelle l'Amour intellectuel de Dieu.

PROPOSITION XXXIII

L'amour intellectuel de Dieu, qui naît du troisième genre de connaissance, est éternel.

DÉMONSTRATION

En effet, le troisième genre de connaissance (selon la proposition 31 de cette partie et l'axiome 3, partie I) [356] est éternel ; et par conséquent (selon le même axiome, partie I) l'amour qui en naît est nécessairement éternel aussi. C.Q.F.D.

SCOLIE

Quoique cet amour envers Dieu n'ait pas eu de commencement (selon la proposition précédente), il a cependant toutes les perfections de l'amour, comme s'il avait pris naissance, ainsi que nous nous le sommes figuré dans le corollaire de la proposition précédente. Et il n'y a ici aucune différence, sinon que l'esprit possède éternellement ces mêmes perfections que nous nous sommes figuré lui arriver, et cela avec accompagnement de l'idée de Dieu en tant que cause éternelle. Que si la joie consiste dans le passage à une perfection plus grande, la Béatitude certes doit consister en ce que l'esprit est doué de la perfection elle-même.

PROPOSITION XXXIV

L'esprit n'est soumis que pendant la durée du corps aux sentiments qui se rapportent à des passions.

DÉMONSTRATION

L'imagination est l'idée par laquelle l'esprit considère une chose comme présente (en voir la définition au scolie de la proposition 17, partie II), et qui cependant indique plus la présente constitution du corps humain que la nature de la chose extérieure (selon le corollaire 2 de la proposition 16, partie II). Un sentiment est donc (selon la définition générale des sentiments) l'imagination, en tant qu'elle indique la présente constitution du corps ; et par conséquent (selon la proposition 21) l'esprit n'est soumis que pendant la durée du corps aux sentiments qui se rapportent à des passions. C.Q.F.D.

[357]

COROLLAIRE

Il suit de là que nul amour, à part l'amour intellectuel, n'est éternel.

SCOLIE

Si nous portons attention à l'opinion commune des hommes, nous verrons qu'ils sont, à la vérité, conscients de l'éternité de leur esprit,

mais qu'ils la confondent avec la durée et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire, qu'ils croient persister après la mort.

PROPOSITION XXXV

Dieu s'aime lui-même d'un amour intellectuel infini.

DÉMONSTRATION

Dieu est absolument infini (selon la définition 6, partie I), c'est-à-dire (selon la définition 6, partie II) que la nature de Dieu jouit d'une perfection infinie, et cela (selon la proposition 3, partie II) avec accompagnement de l'idée de soi-même, c'est-à-dire (selon la proposition 11 et la définition 1, partie I) de l'idée de sa propre cause ; et c'est là ce que, dans le corollaire de la proposition 32 de cette partie, nous avons dit être l'amour intellectuel.

PROPOSITION XXXVI

L'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu est l'amour même de Dieu, dont Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut être expliqué par l'essence de l'esprit humain considérée sous l'espèce de l'éternité ; c'est-à-dire que l'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu est une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même.

[358]

DÉMONSTRATION

Cet amour de l'esprit doit être rapporté aux actions de l'esprit (selon le corollaire de la proposition 32 de cette partie, et la proposition 3, partie III) ; et par suite il est l'action par laquelle l'esprit se considère lui-même, avec accompagnement de l'idée de Dieu en tant que cause (selon la proposition 32 et son corollaire), c'est-à-dire (selon le corollaire de la proposition 25, partie I, et le corollaire de la proposition 11, partie II) l'action par laquelle Dieu, en tant qu'il peut être expliqué par l'esprit humain, se considère lui-même, avec accompagnement de

l'idée de soi-même ; et par conséquent (selon la proposition précédente) cet amour de l'esprit est une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime les hommes, et conséquemment que l'amour de Dieu envers les hommes et l'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu sont une seule et même chose.

SCOLIE

Nous comprenons clairement par là en quoi consiste notre salut, autrement dit la Béatitude ou la Liberté : à savoir dans l'amour constant et éternel envers Dieu, autrement dit dans l'amour de Dieu envers les hommes.

Et cet amour, ou Béatitude, dans les Livres saints, est appelé Gloire, non sans raison. Car, que cet amour soit rapporté à Dieu ou à l'esprit, il peut être justement appelé Satisfaction de l'âme, laquelle, à la vérité (selon les paragraphes 25 et 30 des définitions des sentiments), ne se distingue pas de la Gloire. En effet, en tant qu'il est rapporté à Dieu, il est (selon la proposition 35) la joie – qu'il nous soit permis de nous servir encore de ce mot – qu'accompagne l'idée de soi-même, de même qu'en [359] tant qu'il est rapporté à l'esprit (selon la proposition 27). D'autre part, comme l'essence de notre esprit consiste dans la seule connaissance, dont Dieu est le principe et le fondement (selon la proposition 15, partie I, et le scolie de la proposition 47, partie II), il nous devient manifeste par là, comment et de quelle manière notre esprit, quant à l'essence et à l'existence, suit de la nature divine et dépend continuement de Dieu. Ce que j'ai jugé qu'il valait la peine de faire remarquer ici, afin de montrer par cet exemple de quelle efficace est la connaissance des choses particulières que j'ai appelée intuitive ou du troisième genre (voir le scolie 2 de la proposition 40, partie II), et combien elle est supérieure à la connaissance universelle que j'ai dite être du deuxième genre. Car, quoique dans la première partie j'aie montré d'une façon générale que toutes choses (et conséquemment l'esprit humain aussi) dépendent de Dieu quant à l'essence et à l'existence, cette démonstration, bien qu'elle soit légitime et soustraite au risque du doute, n'affecte pourtant pas notre esprit de la même façon que quand on tire la même conclusion

de l'essence même d'une chose particulière quelconque que nous disons dépendre de Dieu.

PROPOSITION XXXVII

Rien n'est donné dans la Nature qui soit contraire à cet amour intellectuel, autrement dit qui le puisse enlever.

DÉMONSTRATION

Cet amour intellectuel suit nécessairement de la nature de l'esprit, en tant qu'on la considère elle-même, par la nature de Dieu, comme une vérité éternelle (selon les propositions 33 et 29). Si donc quelque chose était donné qui fût contraire à cet amour, cela serait contraire au vrai ; et conséquemment ce qui pourrait enlever cet amour ferait que ce qui est vrai serait faux ; ce qui (comme il est connu [360] de soi) est absurde. Donc rien n'est donné dans la Nature, etc. C.Q.F.D.

SCOLIE

L'axiome de la quatrième partie regarde les choses particulières, en tant qu'on les considère en relation avec un certain temps et un certain lieu ; ce dont, je crois, personne ne doute.

PROPOSITION XXXVIII

D'autant plus de choses comprend l'esprit par le deuxième et le troisième genre de connaissance, d'autant moins il pâtit des sentiments qui sont mauvais, et moins il appréhende la mort.

DÉMONSTRATION

L'essence de l'esprit consiste dans la connaissance (selon la proposition 11, partie II). D'autant plus de choses donc connaît l'esprit par le deuxième et le troisième genre de connaissance, d'autant plus grande est la partie qui persiste de lui (selon les propositions 29 et 33), et conséquemment (selon la proposition précédente) d'autant plus grande en est la partie non touchée par les sentiments qui sont contraires à

notre nature, c'est-à-dire (selon la proposition 30, partie IV) qui sont mauvais. Aussi d'autant plus de choses comprend l'esprit par le deuxième et le troisième genre de connaissance, d'autant plus grande en est la partie qui reste indemne, et conséquemment moins il pâtit des sentiments. C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous comprenons par là ce que j'ai abordé au scolie de la proposition 39 de la quatrième partie et que j'ai promis d'expliquer dans celle-ci, à savoir que la mort est d'autant moins nuisible que l'esprit a une plus grande connaissance [361] claire et distincte, et conséquemment que l'esprit aime Dieu davantage. En autre, comme (selon la proposition 27) du troisième genre de connaissance naît la plus grande satisfaction qui puisse être donnée, il suit de là que l'esprit humain peut être de nature telle que ce que nous avons montré qui en périt avec le corps (voir la proposition 21) ne soit d'aucune importance eu égard à ce qui en persiste. Mais nous traiterons de cela bientôt plus amplement.

PROPOSITION XXXIX

Celui qui a un corps apte au plus grand nombre de choses, a un esprit dont la plus grande partie est éternelle.

DÉMONSTRATION

Celui qui a un corps apte à faire le plus grand nombre de choses, est le moins tourmenté par les sentiments qui sont mauvais (selon la proposition 38, partie IV), c'est-à-dire (selon la proposition 30, partie IV) par les sentiments qui sont contraires à notre nature ; et par conséquent (selon la proposition 10) il a le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre conforme à l'entendement, et par conséquent de faire (selon la proposition 14) que toutes les affections du corps soient rapportées à l'idée de Dieu ; d'où il arrivera (selon la proposition 15) qu'il soit affecté envers Dieu d'un amour qui (selon la proposition 16) doit occuper, autrement dit constituer, la plus grande partie de l'esprit, et par suite (selon la proposition 33) il a un esprit dont la plus grande partie est éternelle. C.Q.F.D.

SCOLIE

Comme les corps humains sont aptes à un très grand nombre de choses, il n'est pas douteux qu'ils ne puissent [362] être de nature telle qu'ils se rapportent à des esprits qui aient une grande connaissance d'eux-mêmes et de Dieu, et dont la plus grande ou la principale partie est éternelle, et par conséquent qui n'appréhendent guère la mort. Mais pour comprendre cela plus clairement, il faut remarquer ici que nous vivons dans un continuel changement et que, selon que nous changeons en mieux ou en pire, on nous dit heureux ou malheureux. En effet, celui qui de jeune enfant ou d'enfant est passé à l'état de cadavre est dit malheureux, et au contraire on tient pour un bonheur que nous puissions parcourir toute la durée de la vie avec un esprit sain dans un corps sain. Et de fait, celui qui, comme un jeune enfant ou un enfant, a un corps apte à très peu de choses et dépendant au plus haut degré des causes extérieures, a un esprit qui, considéré en soi seul, n'est presque en rien conscient de soi-même, ni de Dieu, ni des choses ; et au contraire, celui qui a un corps apte à un très grand nombre de choses, a un esprit qui, considéré en soi seul, est fort conscient de soi-même, et de Dieu, et des choses. Dans cette vie donc, nous faisons effort avant tout pour que le corps de l'enfance se change, autant que sa nature le souffre et s'y prête, en un autre qui soit apte à un très grand nombre de choses et se rapporte à un esprit qui soit au plus haut point conscient de soi-même, et de Dieu, et des choses, et tel que tout ce qui se rapporte à sa mémoire ou à son imagination soit à peine de quelque importance eu égard à l'entendement, comme je l'ai déjà dit au scolie de la proposition précédente.

PROPOSITION XL

D'autant chaque chose a plus de perfection, d'autant plus elle agit et moins elle pâtit ; et inversement, d'autant plus elle agit, d'autant elle est plus parfaite.

[363]

DÉMONSTRATION

D'autant chaque chose est plus parfaite, d'autant plus elle a de réalité (selon la définition 6, partie II), et conséquemment (selon la proposition 3, partie III, avec son scolie) d'autant plus elle agit et moins elle pâtit ; et cette démonstration se fait de la même façon en ordre inverse ; d'où il suit que, inversement, une chose est d'autant plus parfaite qu'elle agit davantage. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que la partie de l'esprit qui persiste, de quelque grandeur qu'elle soit, est plus parfaite que l'autre. Car la partie éternelle de l'esprit (selon les propositions 23 et 29) est l'entendement, par lequel seul nous sommes dits agir (selon la proposition 3, partie III). Quant à cette partie que nous avons montré qui périt, c'est l'imagination elle-même (selon la proposition 21), par laquelle seule nous sommes dits pâtir (selon la définition 3, partie III, et la définition générale des sentiments). Et par conséquent (selon la proposition précédente), la première, de quelque grandeur qu'elle soit, est plus parfaite que la seconde.

SCOLIE

Voilà ce que j'avais résolu de montrer au sujet de l'esprit, en tant qu'on le considère sans relation à l'existence du corps. De là, en même temps que de la proposition 21 de la première partie, et d'autres, il apparaît que notre esprit, en tant qu'il comprend, est un mode éternel de penser, qui est déterminé par un autre mode éternel de penser, et celui-ci à son tour par un autre, et ainsi à l'infini, de sorte que tous ensemble constituent l'entendement éternel et infini de Dieu.

[364]

PROPOSITION XLI

Quand même nous ne saurions pas que notre esprit est éternel, c'est cependant la Moralité et la Religion, et, d'une façon absolue, tout ce que, dans la quatrième partie, nous avons montré se rapporter à la fermeté et à la générosité, que nous regarderions comme les premières des choses.

DÉMONSTRATION

Le premier et l'unique fondement de la vertu ou de la droite manière de vivre (selon le corollaire de la proposition 22, et la proposition 24, partie IV), c'est de chercher ce qui est utile en propre. Or, pour déterminer ce que la Raison nous commande comme utile, nous n'avons eu nul égard à l'éternité de l'esprit, que nous avons connue seulement dans cette cinquième partie. Quoique donc nous fussions alors dans l'ignorance que l'esprit est éternel, c'est cependant ce que nous avons montré se rapporter à la fermeté et à la générosité, que nous avons regardé comme les premières des choses ; et par conséquent, quand même nous l'ignorerions encore maintenant, nous regarderions cependant ces prescriptions de la Raison comme les premières des choses. C.Q.F.D.

SCOLIE

La persuasion commune du vulgaire semble être autre. Car la plupart semblent croire qu'ils sont libres dans la mesure où il leur est permis d'obéir à leurs penchants, et qu'ils cèdent de leur droit dans la mesure où ils sont tenus de vivre d'après la prescription de la loi divine. La moralité donc, et la religion, et, d'une façon absolue, tout ce qui se rapporte à la force d'âme, ils croient que ce sont des fardeaux, qu'ils espèrent déposer après la mort, pour recevoir le prix de la servitude, à savoir de la moralité et de la religion ; et ce n'est pas par cet espoir seul, mais aussi [365] et principalement par la crainte d'être punis de cruels supplices après la mort, qu'ils sont induits à vivre d'après la prescription de la loi divine, autant que le permettent leur petitesse et leur âme impuissante. Et si les hommes n'avaient pas cet

espoir et cette crainte, mais s'ils croyaient au contraire que les esprits périssent avec le corps, et qu'il ne reste aux malheureux épuisés par le fardeau de la moralité aucune vie au-delà, ils reviendraient à leurs dispositions et voudraient tout régler d'après leurs penchants et obéir à la fortune plutôt qu'à eux-mêmes. Ce qui ne me paraît pas moins absurde que si quelqu'un, parce qu'il ne croit pas pouvoir nourrir éternellement son corps de bons aliments, préférait se saturer de poisons et de substances mortifères ; ou bien, parce qu'il voit que l'esprit n'est pas éternel ou immortel, aime mieux, à cause de cela, être dément et vivre sans Raison : ce qui est absurde au point de mériter à peine d'être relevé.

PROPOSITION XLII

La Béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même ; et nous n'en jouissons pas parce que nous réprimons nos penchants, mais c'est au contraire parce que nous en jouissons, que nous pouvons réprimer nos penchants.

DÉMONSTRATION

La Béatitude consiste dans l'amour envers Dieu (selon la proposition 36 et son scolie), lequel amour naît du troisième genre de connaissance (selon le corollaire de la proposition 32) ; et par conséquent cet amour (selon les propositions 59 et 3, partie III) doit être rapporté à l'esprit en tant qu'il est actif ; et par suite (selon la définition 8, partie IV) il est la vertu elle-même. Ce qui était le premier point.

D'autre part, d'autant plus l'esprit jouit de cet amour divin ou de la Béatitude, d'autant plus il comprend (selon [366] la proposition 32), c'est-à-dire (selon le corollaire de la proposition 3) qu'il a une puissance d'autant plus grande sur les sentiments, et (selon la proposition 38) qu'il pâtit d'autant moins des sentiments qui sont mauvais. Et par conséquent, du fait que l'esprit jouit de cet amour divin ou de la Béatitude, il a le pouvoir de réprimer les penchants. Et comme la puissance humaine à réprimer les sentiments consiste dans l'entendement seul, personne donc ne jouit de la Béatitude parce qu'il a réprimé ses sen-

timents, mais c'est au contraire le pouvoir de réprimer les penchants qui naît de la Béatitude elle-même. C.Q.F.D.

SCOLIE

J'en ai ainsi terminé avec tout ce que je voulais montrer au sujet de la puissance de l'esprit sur les sentiments et au sujet de la liberté de l'esprit. D'où il apparaît combien le Sage est supérieur, et combien il est plus puissant que l'ignorant qui est poussé par ses seuls penchants. L'ignorant, en effet, outre qu'il est poussé de beaucoup de façons par les causes extérieures et ne possède jamais la vraie satisfaction de l'âme, vit en outre presque inconscient de soi-même, et de Dieu et des choses, et sitôt qu'il cesse de pâtir, il cesse en même temps aussi d'être. Le sage au contraire, en tant qu'il est considéré comme tel, comme son âme s'émeut à peine, mais que, par une certaine nécessité éternelle, il est conscient de soi-même, et de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être, mais possède toujours la vraie satisfaction de l'âme. Si maintenant la voie que j'ai montrée qui conduit à cela, paraît très ardue, elle peut cependant être trouvée. Et cela certes doit être ardu, qui se trouve si rarement. Car comment pourrait-il se faire, si le salut était facile et qu'il pût être trouvé sans grande peine, qu'il fût négligé par presque tous ? Mais tout ce qui est excellent est aussi difficile que rare.

FIN